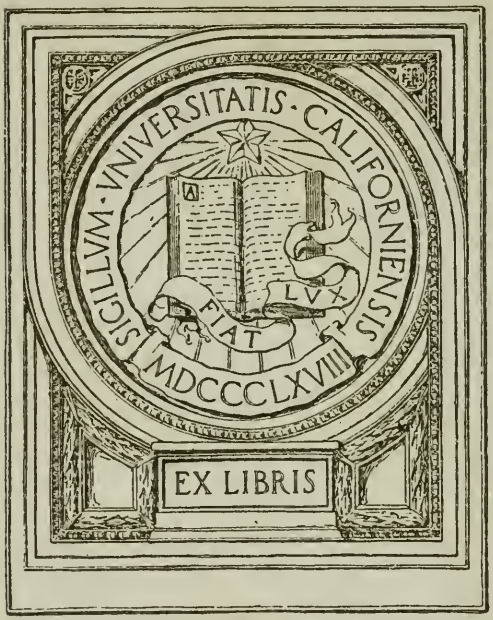
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
AT LOS ANGELES



ROLF HOFFMANN

Natur- und Völkerrecht

im Lichte der Geschichte und der systematischen Philosophie.

Von

Dr. Erich Cassirer

BERLIN 1919

C. A. Schwetschke & Sohn, Verlagsbuchhandlung
Gegründet 1729

Alle Rechte vorbehalten
Copyright 1919 by C. A. Schwetschke & Sohn, Berlin

STACK ANNEX
JX
3425
C47n

Erika Michael gewidmet

Hoffmann 1929

165869

Vorwort

Mein Vorhaben wäre in mehr als einem Sinne eine unerschöpfliche Aufgabe gewesen, wenn es sich darum gehandelt hätte, die Geschichte des Rechtsproblems auch nur bei seinen hauptsächlichen Vertretern in Genauigkeit darzustellen. Ich versuchte im folgenden aus dieser Entwicklung einen Ausschnitt zu geben, indem ich den Gedanken des Zusammenhanges von Rechtslehre und Philosophie meine Auswahl bestimmen ließ. Die philosophischen Klassiker von Platon bis Kant, soweit sie nähere Fühlung zu den Rechtsfragen nahmen, sollten der Untersuchung die wesentliche Stütze geben. Daneben zog ich die Werke bedeutender Rechtsphilosophen heran, sofern sich in ihnen diese Verbindung zeigt, und suchte die Notwendigkeit dieses Zusammenhangs auch aus dem Maße seiner Verwirklichung in ihren Lehren zu erweisen.

Mit Kant fand meine auf das Naturrecht und die Beziehung des Völkerrechts auf diesen philosophischen Begriff gerichtete Arbeit einen vorläufigen Abschluß, der insofern eine sachliche Stufe der Entwicklung bedeutet, als das Naturrecht von der kritischen Philosophie zuerst in seinem ideellen Charakter erkannt und bestimmt wird und hierdurch für das Problem dieses Begriffs eine erste entscheidende Lösung gefunden ist.

Der Titel, welchen ich meiner Schrift gab, soll nicht ein abgeschlossenes Ergebnis verkünden, sondern die Aufgabe bezeichnen, die ich mir stellte. In dem Dialog des Geisterchors der Geschichte werden uns Namen von gutem Klang begegnen, denen sich dennoch keine gesonderte Behandlung widmen ließ. Hierhin gehören: Aristoteles, die Stoiker, die Scholastiker, Machiavelli, Spinoza, Locke, Montesquieu, Friedrich der Große und viele andere. Diesen Schriftstellern werden wir nur mittelbar in den Auseinandersetzungen begegnen, welche zwischen den von unserer Darstellung herangezogenen Lehren und den ihrigen stattfinden. Wenn es mir aber gelingt, durch die angestrebte Verknüpfung von systematischer und geschichtlicher Forschung einen Beitrag zur kritischen Begründung der Rechtsphilosophie zu liefern, so wäre das Ziel erreicht, welches der Arbeit vorschwebte. In diesem Sinne lassen sich der Geschichte der Rechts-

wissenschaft die Beispiele entlehnen, an denen das philosophische Denken sich erprobt und bestimmt.

Von vornherein möchte ich dem Einwand begegnen, der sich gegen den Versuch erheben könnte, nach philosophischen Grundsätzen die Auslese und das Verfahren der Behandlung der sachlichen Probleme festsetzen zu wollen. Wer die Aufgabe der Philosophie im Geiste der transzendentalen Methode Kants in der Begründung der Bedingungen der gegenständlichen Erkenntnis sieht, wird keinen unvereinbaren Unterschied zwischen positivem Wissen und philosophischer Forschung annehmen. Der Rechtsphilosophie liegt die Aufgabe ob, die rechtswissenschaftlichen Urteile zu begründen. Es handelt sich hierbei um diejenigen grundlegenden Aussagen, welche eine von der Erfahrung unabhängige allgemeine und notwendige Geltung beanspruchen. Es gäbe keine Wissenschaft vom Recht, wenn sich nicht Grundsätze des Rechtes und strenge Herleitungen der rechtswissenschaftlichen Urteile aus ihnen auffinden ließen. Eine synthetische Erkenntnis aber aus rein begrifflichen Voraussetzungen ist nur denkbar, wenn in ihnen die Beziehung auf die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung enthalten ist. Somit kann es nicht zweifelhaft sein, daß die staatsrechtlichen Kategorien erst im Zusammenhang mit den Erkenntnisbedingungen von Raum und Zeit ihre wahre und gegenständliche Bedeutung gewinnen. Die bloß formalen Rechtsbestimmungen würden in der Tat in der Luft schweben, wenn sie sich nicht auf Land und Volk, Wirtschaft und soziale Gemeinschaft, ja selbst mittelbar auf die kulturellen Güter bezögen.

Der Abstand zwischen den rechtlichen Grundsätzen und ihrer Anwendung auf die Wirklichkeit scheint freilich hoffnungslos unüberbrückbar zu sein. Im politischen Leben glaubt man wohl auch, die Erfüllung der Rechtspostulate mitunter entbehren zu können. Dennoch läßt sich nicht leugnen, daß trotz der Abwandlung, Verkürzung, ja Mißachtung, welche das Völkerrecht im Weltkriege erfuhr, über das bereits anerkannte und gültige Recht hinaus stets von neuem ideale, bisher noch nie verwirklichte Forderungen erhoben werden. Diese Ideen, wie beispielsweise der Gedanke des Schiedsgerichtes, sind durch den Krieg weder näher noch ferner gerückt, sondern treten deshalb mit Notwendigkeit hervor, weil sie auf zeitlos gültigen Vernunftprinzipien beruhen.

Solche grundsätzlichen Gedanken können und wollen nicht aussagen, daß die Rücksicht auf die geschichtlich treibenden Kräfte für den Politiker belanglos ist. Sie bezeichnen jedoch ein Moment so fundamentaler Art, daß wir ohne seine Voraussetzung den moralischen Pulsschlag des geschichtlichen Lebens nicht begreifen könnten. Diese

Grundbegriffe sind heuristische Prinzipien für die Nachforschung nach jener allgemeinen Gesetzlichkeit, welche der geschichtlichen Bewegung erst Sinn und Gehalt und die zukünftige Richtung gibt. Ziel gegenwärtiger Arbeit ist es, diejenigen unter jenen Leitgedanken zu entwickeln, welche man von jeher als Fragen des Natur- und Völkerrechts behandelte. Möge sie die Muße rechtfertigen, welche wir zu einer Zeit uns hierzu nehmen mußten, als Mars — für unsere Zeit kein Gott mehr — die Stunde regierte!

Es bleibt mir noch übrig, Professor Ernst Cassirer und Dr. Hans Lindau für wertvolle Winke bei Durchsicht der Arbeit während der Drucklegung herzlich zu danken.

Berlin, im Sommer 1918.

Erich Cassirer

Inhalt

Seite

Einleitung:

Geschichte und Systematik. Natur- und Völkerrecht. Idee des ewigen Friedens. Geschichtsphilosophie. Das Rechtsproblem in der Philosophie der Griechen 1

Erstes Kapitel:

Dantes Monarchie 61

Zweites Kapitel:

Nicolaus Cusanus: Der Begriff des Naturrechts 69

Drittes Kapitel:

Althusius: Die Volkssouveränität in der Politik. Das Rechtssystem. Die Vertragslehre 84

Viertes Kapitel:

Hugo Grotius: Das Völkerrecht. Die Methode. Das Recht des Krieges und des Friedens 96

Fünftes Kapitel:

Hobbes: Der Begriff der Staatsperson. Der Krieg aller gegen alle. . 138

Sechstes Kapitel:

Pufendorf: Die Evidenz des Urteils. Rechts- und Sittenlehre. Freiheit der Meere. Naturrecht und Vertrag. Der Staat 154

Siebentes Kapitel:

Leibniz: Die philosophische Begründung der Rechtswissenschaft . . 200

Achtes Kapitel:

Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag 225

Neuntes Kapitel:

Kant: Der Zusammenhang von Rechtsphilosophie und Sittenlehre . . 264

Anhang zum neunten Kapitel:

Das freie und geschlossene Meer bei Kant 305

Namen- und Sachregister 308

Einleitung

Geschichte und Systematik, Natur- und Völkerrecht. Idee des ewigen Friedens. Geschichtsphilosophie. Das Rechtsproblem in der Philosophie der Griechen.

Wenn wir die Geschichte unseres Problems des Natur- und Völkerrechts studieren, so finden wir keinen Vorwurf, der den Rechtslehrern von ihren philosophischen Beurteilern so häufig und mit einem so großen Schein von Recht gemacht wird wie denjenigen, daß von ihnen mehr die Bücher und Autoren als die originale Erkenntnisquelle der menschlichen Vernunft befragt und zu Rate gezogen wurden. Allenfalls wird einer solchen geschichtlichen Orientierung ein gewisser Nebenwert eingeräumt. Indes hebt man durch die Bestreitung der Fortschritte, welche die Rechtsentwicklung in Geschichte und Literatur gezeitigt hat, die Rechtslehre als Wissenschaft auf. Im „Faust" verhöhnt Mephisto das Recht:

> Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage;
> Weh dir, daß du ein Enkel bist!
> Vom Rechte, das mit uns geboren ist,
> Von dem ist, leider! nie die Frage.

Die Erkenntnis des reinen apriorischen Geltungswertes des Rechtes wird hier gegen die Rechtswissenschaft und den wissenschaftlichen Charakter ihrer Geschichte ausgespielt.

Ist es nun richtig, daß wir, sofern für die Jurisprudenz eine strenge Deduktion ihrer Begriffe aus Vernunftgründen gefordert wird, schlechterdings auf die geschichtlichen Quellen und Urkunden verzichten und sie von der Hand weisen müßten? Ist es nicht mit jeder Art von exaktem Wissen so, daß es, obwohl aus Vernunftprinzipien durch notwendige Schlüsse herleitbar, dennoch seine Geschichte und seine Klassiker hat? Was Kant von den Werken der Kunst in der Kritik der Urteilskraft ausführt, soll in gleicher Weise von denen der Rechtslehre gelten. „Daß man die Werke der Alten mit Recht zu Mustern anpreiset und die Verfasser derselben klassisch nennt, gleich einem gewissen Adel unter den Schriftstellern, der dem Volke durch seinen Vorgang Gesetze gibt: scheint Quellen des Geschmacks a posteriori anzuzeigen und die Autonomie in jedem Subjekte zu widerlegen.

Allein man könnte ebensogut sagen, daß die alten Mathematiker, die bis jetzt für nicht wohl zu entbehrende Muster der höchsten Gründlichkeit und Eleganz der synthetischen Methode gehalten werden, auch eine nachahmende Vernunft auf unserer Seite bewiesen, und ein Unvermögen derselben, aus sich selbst strenge Beweise mit der größten Intuition, durch Konstruktion der Begriffe, hervorzubringen. Es gibt gar keinen Gebrauch unserer Kräfte, so frei er auch sein mag und selbst der Vernunft (die alle ihre Urteile aus der gemeinschaftlichen Quelle a priori schöpfen muß), welcher, wenn jedes Subjekt immer gänzlich von der rohen Anlage seines Naturells anfangen sollte, nicht in fehlerhafte Versuche geraten würde, wenn nicht andere mit den ihrigen ihm vorangegangen wären, nicht um die Nachfolgenden zu bloßen Nachahmern zu machen, sondern durch ihr Verfahren andere auf die Spur zu bringen, um die Prinzipien in sich selbst zu suchen und so ihren eigenen, oft besseren Gang zu nehmen."[1]) Das Ideal der Deduktion der wissenschaftlichen Sätze und Behauptungen wird, wie sich hier zeigt, durch die geschichtliche Betrachtung nicht beeinträchtigt: diese liefert auf ihre Weise einen unverächtlichen Beitrag. „Nachfolge, die sich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung ist der rechte Ausdruck für allen Einfluß, welchen Produkte eines exemplarischen Urhebers auf andere haben können; welches nur so viel bedeutet als: aus denselben Quellen schöpfen, woraus jener selbst schöpfte, und seinen Vorgängern nur die Art, sich dabei zu benehmen, ablernen." Wir werden also mit gutem Grunde die Geschichte unseres Problems heranziehen.

Es leuchtet ein, daß jeder Begriff, jeder Gedanke von bleibendem Gehalt, jede Idee im extensiven und intensiven Sinne, chronologisch rückläufig und fortschreitend und sachlich eine unerschöpfliche Geschichte hat. So sind auch die Anfänge des Begriffs des Naturrechts schlechterdings nicht auszumachen. Sobald der philosophische Gedanke sich über das Einerlei des Alltags emporhebt, sobald der erste Versuch, alles Erkennbare und deshalb die Erkenntnis selbst zu systematisieren, sich hervorwagt, stellen sich alle jene Grundbegriffe — in wie unausgewickelter Form auch immer — ein, welche dem menschlichen Geiste als notwendige Bedingungen unseres Wissens überhaupt wesentlich, eigentümlich, von ihm unabtrennbar sind, so daß mit ihrer Aufhebung das Spezifische seines Inhalts vernichtet würde, kurz die den Begriff des Denkens und Erkennens bilden. Nun ist es Sache der reinen Philosophie zu bestimmen, was ein wahrhafter Grundbegriff in diesem Sinne ist, so daß ohne ihn ein Buchstabe im Alphabet der Gedanken

[1]) Immanuel Kants Werke. Herausgegeben von Ernst Cassirer. Bd. V. S. 357.

fehlen würde, ohne den es mithin keine philosophische Sprache, d. h. keine reine Vernunft gäbe. Eine andere Frage ist es, wo wir geschichtlich eine grundsätzliche Behandlung eines solchen Begriffs als vorliegend anzusehen haben, und wie wir diese nach einem sicheren Maßstabe von der bloß internen sachlichen Anwendung innerhalb eines konkreten Wissenschaftsgebietes unterscheiden; denn es würde uns zur Spezialforschung führen, wenn wir diese Abgrenzung nicht in Schärfe vollzögen. Es bleibt nun der vorgreifenden Betrachtung einer Einleitung nichts übrig, als das aus der systematischen und geschichtlichen Untersuchung gewonnene Ergebnis an die Spitze zu stellen. Unter philosophischer Erkenntnis verstehen wir die Bestimmung eines kategorialen Begriffes als reinen Entwurf schöpferischen Denkens, als freie autochthone Tätigkeit des Menschengeistes. Wo auf diese als höchste und letzte Quelle für den Ursprung eines Begriffes, einer Institution, einer Sache, eines Gegenstandes zurückgegangen wird, treffen wir in der Historie der Wissenschaften philosophischen und idealistischen Geist und das auf ihn gerichtete Wahrheitsstreben an. Was wir von der kontinuierlichen Entwicklung der Probleme von den ältesten Zeiten an sagten, hat am treffendsten der Kantianer Schiller in einem Brief an Goethe in eine kurze Formel gefaßt: So alt das Menschengeschlecht ist und solange es eine Vernunft gibt, hat man sie (die Fundamente der Kantischen Philosophie) stillschweigend anerkannt und im ganzen danach gehandelt.

Der Übergang dieser Philosophie und ihrer Voraussetzungen in das moderne Bewußtsein zeigt sich nun zwar nicht in der einhelligen Klarheit aller Philosophierenden über sie. Ist jedoch eine wissenschaftliche Errungenschaft es weniger darum, weil sie faktisch nicht allgemein anerkannt ist? Die allgemeine und notwendige Gültigkeit ihrer Urteile gesteht man nur der Mathematik und überhaupt mathematischen Wissenschaften zu. Dieses Ziel der Erkenntnis erstrebt indes auch die reine Philosophie, und dieses Streben ist der gute Kern in ihrem Versuche, sich für ihre Zwecke der geometrischen Methode zu bedienen. Die Methode der Metaphysik hat nun offenbar noch nicht die Schulgerechtheit der mathematischen erlangt. Eine wichtige Unterscheidung führte hier die Kritik ein, welche das philosophische und mathematische Erkennen in seiner Eigentümlichkeit begreifen und voneinander abgrenzen lehrte, den Mangel, welchen man in der Beweiskraft der Philosophie erblickt, durch den Unterschied dieser Erkenntnisarten erklärte und hierdurch auch eine erkenntniskritische Methodenlehre schuf. Der Philosoph, welcher als Mathematiker verfährt, um den Gewißheitsgrad seiner Erkenntnisse zu erhöhen, und der Mathematiker,

welcher sein Erkenntnisobjekt analytisch zergliedert, um es zu begreifen, sind beide auf falschen Wegen und in Unkenntnis über die Eigentümlichkeit der Methodenmittel ihrer Disziplin.

Die Charakteristik des mathematischen Erkennens einerseits, des philosophischen andererseits ist für die Bezeichnung dieser spezifischen Differenz ihrer Arten mustergültig: „Wir finden aber, daß alle mathematische Erkenntnis dieses Eigentümliche habe, daß sie ihren Begriff in der Anschauung, und zwar a priori, mithin einer solchen, die nicht empirisch, sondern reine Anschauung ist, darstellen müsse, ohne welches Mittel sie nicht einen einzigen Schritt tun kann: daher ihre Urteile jederzeit intuitiv sind, anstatt daß Philosophie sich mit diskursiven Urteilen begnügen und ihre apodiktische Lehren wohl durch Anschauung erläutern, niemals aber daher ableiten kann.“ [1]) „Die philosophische Erkenntnis ist die Vernunfterkenntnis aus Begriffen, die mathematische aus der Konstruktion der Begriffe . . . Die philosophische Erkenntnis betrachtet also das Besondre nur im Allgemeinen, die mathematische das Allgemeine im Besondern . . .“[2]) Weil nun ein großer Unterschied „zwischen dem diskursiven Vernunftgebrauch nach Begriffen und dem intuitiven durch die Konstruktion der Begriffe anzutreffen“ ist, so wäre es auch verfehlt, die augenfällige Evidenz der Mathematik in der Philosophie zu fordern, es sei denn eine andere nach Maßgabe ihrer Erkenntnisart.

Ist jenes Schillersche Wort berechtigt, daß die Kantische Lehre nur entwickelt, was stillschweigend als das Gesetz der menschlichen Vernunft gilt, so wird es freistehen, die geschichtliche Betrachtung unter den Gesichtswinkel der Fundamente der kritischen Philosophie zu stellen, nicht aus Vorliebe für das Dogma eines traditionellen Theorems, sondern aus dem Glauben an die ungeteilte Einheit des Wissens und Fortschritts der wissenschaftlichen Erkenntnis. Daß diese Einheit frei, beweglich, lebendig gehalten wird, so daß sie sich den Besonderungen anpaßt, welche der spekulative Gedanke in den Köpfen der Geister sukzessiv annimmt, und in die er sich entfaltet, darin besteht das spezifische Problem dieser philosophischen Universalgeschichte. Wäre es doch auch nicht „das ewig Eine“, wenn es nicht wäre, „was sich vielfach offenbart“.

So kann insbesondere die Methode unserer Untersuchung sich an die der Vernunftkritik anschließen, sich ihrer grundlegenden Einteilungen und Festsetzungen bedienen. Wir denken hierbei zunächst an die Abgrenzungen der Problemgebiete, wie sie die Kritik in Genauigkeit voll-

[1]) Bd. IV. S. 30.
[2]) Bd. III. S. 485.

zieht. — Die erste fundamentale Unterscheidung der Kritik in dieser Beziehung ist diejenige zwischen Sein und Sollen, Natur und Sittlichkeit, reiner theoretischer und praktischer Vernunft. Die erste Stufe, welche der Schüler in der Philosophie — sofern es einen solchen geben kann — zu erklimmen hat, ist die erkenntniskritische Besinnung auf die Grundlagen des mathematischen Wissens überhaupt und insbesondere der mathematischen Naturlehre. Wenn dieses Fundament der Methode beachtet ist, wenn hiermit der systematische Ort der Ethik bestimmt ist, so scheint die philosophische Begründung der Rechtslehre eben durch die Voraussetzung der Sittenlehre geebnet und vorbereitet. Jedoch nunmehr entsteht das Problem, das Verhältnis des Rechts zu den sonstigen Aufgaben der Geschichte und des Geistes zu ermitteln und zu bezeichnen. Die Kirche hat in der modernen Zeit ihre politische Macht verloren, indes Recht und Religion scheinen sich irgendwie zu begegnen und aufeinander zu beziehen. Wenn dies vom positiven Recht bestritten werden könnte, so scheint diese Beziehung für eine Art des Rechts offenbar, die man von jeher neben diesem in der philosophischen Spekulation über die ethischen Grundlagen der menschlichen Gesellschaft anerkannte: die ungeschriebenen Gesetze. Damit nun könnte einem aufgeklärten Geiste die Gefahr näher zu rücken drohen, daß das menschliche Recht in irgendeine Relation zum Göttlichen gesetzt wird. Es wird aber dieses Problem als solches stets dort entstehen, wo es die Erörterung von Gedanken gilt, welche durch Hunger und durch Liebe nicht erklärbar sind. Unvermeidlich erhebt sich die Frage, mit welchem Rechte der Mensch jene höheren Forderungen an sich stellt, die seiner sinnlichen Natur geradezu widersprechen und woher diese ihren Ursprung ableiten und auf welche Realität sie sich stützen. Die Zeiten der Gottesbeweise und der Theodizee sind indes vorüber, und gerade die Vernunftkritik scheint in der Widerlegung der „Beweisgründe der spekulativen Vernunft, auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schließen", diesem Gedankenzuge ein für allemal ein Ende bereitet zu haben. Das Recht, gewiß ein menschlicher Begriff, ist jedoch ohne Bezugnahme auf die philosophische Disziplin der Ethik und ohne eine Auseinandersetzung mit den Pflichten, welche die Religion auferlegt, nicht allseitig zu bestimmen. Diese Klarstellung ist deshalb erforderlich, weil die ethischen Sätze geschichtlich zuerst als religiöse auftreten und als solche die große Masse und die Gemüter der Völker ergreifen. Das Göttliche hat freilich seine mystische Rätselhaftigkeit und die damit verbundene geheimnisvolle Macht für das moderne Kulturbewußtsein verloren: es gehört als Idee wesentlich dem Menschengeiste an. Die Kritik hat uns aus dem Urwald der Metaphysik hinausgeleitet, indem

sie lehrte, daß das Denken nur dort einen bestellbaren Ackergrund hat, wo es sich selbst die Fragen in eindeutiger Weise vorlegt. Die Bedingungen der Lösung muß die richtig gestellte Frage schon enthalten. Die Warnung Platons, es solle kein der Mathematik Unkundiger die Akademie betreten, bedeutet in die moderne Sprache übersetzt: die Erkenntniskritik ist die Vorschule der Philosophie. Wir fragen nicht mehr nach der Freiheit des Willens, sondern die Erkenntniskritik enthüllt uns bereits die Freiheit des Geistes. Die Autonomie des Willens ist ebensowenig rätselhaft, wie es die des wissenschaftlichen Denkens ist. Die Erkenntnismittel der Sittlichkeit und der Natur werden scharf geschieden, aber sie haben eine gemeinsame Wurzel in der Vernunft, welche nur dort ein Gesetz zu finden erwarten kann, wo sie es sich nach notwendigen Prinzipien selber gibt. Die Freiheit des Geistes, welche in der christlichen Religionsgeschichte vom Protestantismus erkämpft wurde, ist in der Philosophie Kants zur Grundlage aller rationalen Spekulation erhoben worden. Treitschke weiß davon zu berichten: „und ganz und gar von prophetischem Geiste erfüllt war jene neue, reifere Form des deutschen Protestantismus, welche endlich aus den Gedankenkämpfen der gärenden Zeit siegreich hervorging und ein Gemeingut des norddeutschen Volkes wurde: die Ethik Kants. Der kategorische Imperativ konnte nur auf diesem Boden der evangelischen Freiheit und der entsagenden pflichttreuen Arbeit erdacht werden [1])."

Selbst die Religion, sofern sie ein Kulturproblem ist, welches einer sachlichen Erörterung unterliegt, scheint gleichsam in die spanischen Stiefel des spekulativen Gedankens eingeschnürt. Diese Souveränität des Geistes gegenüber der Tradition tritt innerhalb der dogmatischen Theologie in der fortschreitenden Bibelexegese hervor.

Ein Begriff, welcher gewissermaßen die Beziehung von Philosophie und Rechtswissenschaft ausspricht, ist der des Naturrechts. Wie nun dieser Terminus an die angeborenen Ideen erinnert, so ist der Begriff auch sachlich auf den Platonischen Idealismus zurückzubeziehen. Denn das An-sich-Seiende, das wahrhaft Seiende, das von Natur und nicht durch Satzung Seiende ist der Vorwurf dieser antiken Philosophie [2]).

[1]) Staatengeschichte. Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert. 4. Auflage. 1. Teil. S. 78.

[2]) Die weitere Geschichte dieses Begriffes im Altertum, insbesondere seine Ausprägung in der Stoa, betrachten wir im folgenden nicht, sondern wollen uns mit der Darstellung seiner klassischen Grundlegung in der Ideenlehre Platons begnügen. Der Entwicklung dieser Zusammenhänge begegnet man in Diltheys: Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihren Zusammenhängen im 17. Jahrhundert. (Gesammelte Schriften, Bd. II.)

Welchen Wert hat es für die moderne Philosophie? Hat nicht die Disziplin der Rechtswissenschaft ihr System angebaut, das mit eigenen Methoden arbeitet und sich nicht von der äußeren Instanz der reinen Philosophie ins Wort fallen läßt? Indes wird sich zeigen, daß, indem Hugo Grotius den Gedanken faßte, die Jurisprudenz zu systematisieren, er kein anderes Mittel hierzu angemessen fand als das Ausgehen von den unwandelbaren Grundsätzen des Rechtes und eben deshalb vom Terminus des „Naturrechtes". Insbesondere hat auch Leibniz, indem er die Rechtslehre Pufendorfs auf die Wagschale der Philosophie legte, rein aus deren Begriffen, aus ihrem Begriffe des Naturrechts die Notwendigkeit der Konzeption eines universellen Rechtes erwiesen, welches nun passend als Naturrecht zu bezeichnen war: es konnte nämlich nach ihm keine Unterscheidung zwischen Rechtsphilosophie und Naturrecht gemacht werden; es kann ferner gezeigt werden, daß es nur eine Ableitung für die Rechtsphilosophie gibt: diese führt auf die philosophische Ethik zurück. Beachten wir noch ferner, wie das Völkerrecht aus dem Naturrecht entspringt, welches, wenn es auch nicht positives Recht ist, dennoch dahin strebt, es zu werden, in Beschlüssen einer internationalen Konferenz Gesetzescharakter zu bekommen, so haben wir auch für das moderne Recht die Beziehung von Philosophie und Jurisprudenz aufgewiesen. Wie Naturrecht und Völkerrecht zusammenhängen, ist zwar schon bei der Beleuchtung dieses Begriffs durch Grotius zu sehen, wird jedoch im philosophischen System Kants zuerst überzeugend dargetan. Diese Verwandtschaft der Ideen ist bedeutungsvoller, als es zunächst den Anschein haben könnte: ist das Naturrecht der Born des Völkerrechts und kann hierüber begriffliche Klarheit erlangt werden, so hat ja das Völkerrecht keine höhere oder andersgeartete Ableitung als aus jenen Obersätzen, welche im Wesen des Naturrechts begründet sind. Welche Perspektive für das Menschengeschlecht, daß das Völkerrecht, sofern es wirkliches Recht werden soll, nicht anders anzubauen ist als nach den Grundsätzen des Naturrechts, d. h. in Gemäßheit zu den Bedingungen des erkennenden Bewußtseins! Ob nun jene Ansprüche jemals in der empirischen Sittenwelt erfüllt werden können, ist eine spätere Frage. Genug für den unerbittlichen Realisten, daß ein so beschaffenes Recht in dem Leben der Völker bereits in einem gewissen Grade wirksam und gültig ist. Ist am Ende gar nichts bewiesen, wenn sich zeigen sollte, daß eine Entwicklung des Völkerrechts einzig in der Annäherung an die Forderungen der Idee des ewigen Friedens bestehen und sich äußern kann, und daß, wenn es eine solche geben soll, alle Rückschläge und Entfernungen von ihr den Gradmesser des völkerrechtlichen Fortschritts nicht verändern?

Nun ist freilich selbst der Idealismus in der Verfechtung dieser Idee

nicht so weit gegangen, sie für die Politik als einzige Richtschnur des Handelns vornehmlich für den leitenden Staatsmann hinzustellen. An keinem ethischen Begriff könnte dem Anscheine nach sich der Begriff des Ideals deutlicher entwickeln lassen als an diesem. Denn seine Realität als begründete Vernunftforderung einmal zugegeben — welch ein Widerspruch in Anbetracht der Zeitgeschichte zwischen Ideal und Wirklichkeit! Wem indes andererseits der Glaube an Vernunft und Idee nicht die Richtschnur der Handlung gibt, wer hier aus Erfahrung lernen will, muß sich den ebenso derben wie kernigen Vorwurf der „Pöbelhaftigkeit" in philosophischen Erkenntnisfragen gefallen lassen. Eben weil Ideen und nicht Wirklichkeiten der Kompaß des sittlichen Verhaltens der Menschen wie der Völker sind, ist aus keinem noch so großen oder noch so bedeutenden Zeitabschnitte der Weltgeschichte, der ja übrigens in Anbetracht der Unendlichkeit verschwindend klein ist, dessen Bedeutung an seinem Orte nicht geleugnet werden soll, ein Argument gegen die historische Glaubwürdigkeit der Entwicklungsfähigkeit des Menschengeschlechts zu ziehen. Wenn ein Zeitalter einer idealen Forderung so inkongruent ist, daß es sie zu widerlegen scheint, so ist hieraus nichts anderes ersichtlich, als daß „die echten Ideen bei der Gesetzgebung" vernachlässigt wurden. Wer das Problem nicht zugibt, für den ist hier auch kein Rechenfehler. Wer indes das Postulat der Lösbarkeit und Ausführbarkeit der Idee an den Anfang stellt, wer die Idee als Prinzip künftiger Weltgeschichte und genauer Staatengeschichte faßt, wer überhaupt in der Entwicklung des Menschengeschlechts das moralische Problem sieht, der muß in der Idee auch das Mittel zur Beantwortung dieser Fragen und zur Lösung dieser Aufgaben suchen und sie hier zu finden erwarten. Die Unausführbarkeit einer Idee ist zudem nie ein hinreichendes Argument gegen sie. Gäbe es keine empirischen Widerstände, so gäbe es auch keine sittlichen Aufgaben. Die Idee bezeichnet das Maximum, dem wir uns gradweise nähern, und es tut nichts zur Sache, daß wir dieses vielleicht niemals völlig erreichen. Der Grad der Annäherung, der uns gelingen wird, ist uns freilich unbekannt. Eben deshalb ist es nicht statthaft, einen erreichten für den höchsten zu halten. „Ob nun gleich das letztere niemals zustande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welche dieses Maximum zum Urbild aufstellt (z. B. daß gar keine Strafen nötig sein würden), um nach derselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehenbleiben müsse, und wie groß die Kluft, welche zwischen der Idee und ihrer Ausführung notwendig übrigbleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, weil es Freiheit ist, welche jede an-

gegebene Grenze übersteigen kann."[1]) Dürfen wir nun jeden Grad, welcher unter einer gewissen Grenze liegt, als übersteigbar ansehen, so heißt dies mathematisch, daß die Reihe der Entwicklung sich ihr als dem Grenzwert nähert und ihn im unendlichen Fortschritt der Erfahrung — auf keiner endlichen Stufe — erreicht. Die Idee wird alsdann ein für das Menschengeschlecht ebenso erreichbarer Wert, wie es für die Individuen die historisch vorliegenden Kulturfakten sind.

Ein Einwand könnte sich gegen unsere Geschichtsbetrachtung, gegen die Einbeziehung der weltgeschichtlichen Rechtsfragen in die Geschichte des Geistes und der Ideen, erheben. Diesem Hegelianismus ließe sich etwa der Vorwurf unbeweisbarer Begriffsdichtung machen. Wenn wir jedoch der Betrachtung der Weltgeschichte die Idee des sittlichen Endzwecks zugrunde legen, so heißt dies nur, daß das Sein auf ein Sollen bezogen ist, die Idee das Werden mitbestimmt und der unendlich ferne Zielpunkt, dem beide Seinsarten nach den ihnen eignen Gesetzen zustreben, ohne ihn vielleicht jemals zu erreichen, als Einheit zu denken ist.

Mit Kant lassen wir unsere Untersuchung enden, um ihr ein vorläufiges Ziel zu stecken, und aus den Grundlagen seiner Philosophie, soweit wir sie hier entwickeln werden, erwachsen wertvolle Maßstäbe der kritischen Beurteilung. Die geschichtlichen Lehren sollen in ihrer Darlegung als Selbstzweck betrachtet werden, und hinter dieser Aufgabe wird der Entwurf des selbständigen systematischen Gedankens noch zurücktreten. Die Vielheit der Kantinterpretationen verbietet anderseits von selbst, die Lehre des Verfassers der Vernunftkritik in einer bestimmten Deutung für bare Münze auszugeben. Zudem bietet die Einordnung eines geschichtlichen Ausschnittes in die Einheit eines Problems die Gewähr vor dogmatischer Enge. Unser Versuch will die Kontinuität des Rechtsproblems in der Geschichte der menschlichen Vernunft erweisen. Nur einer Untersuchung, die sich in Übereinstimmung mit den Aufgaben und Lösungen der Genies letzten Endes aller Zeiten und aller Völker weiß, wird es gelingen, einen Beitrag zur systematischen Begründung der Rechtsphilosophie zu liefern.

Es kann nach allem Gesagten nicht befremden, wenn wir uns beim Eingang in das Studium unserer Fragen in Gedankengänge des größten originalen Systems der griechischen Philosophie: in die Lehre Platons versenken. Unter seinen Schriften ist der reine Rechtsgedanke in keiner so souverän und selbständig entwickelt wie in dem Dialoge über den Staat.[2]) —

[1]) Kants Werke. Bd. III. S. 258.

[2]) Ich zitiere diese Schrift im folgenden im Ganzen nach der Schleiermacherschen Übersetzung.

Zwei Probleme der Philosophie, welche die Kritik zu unterscheiden und gesondert zu behandeln gelehrt hat, hängen gleichwohl aufs innigste zusammen: das des reinen Denkens und das des reinen Willens, die Fragen der Naturerkenntnis und der sozialen Gemeinschaft. Eine universalgeschichtliche Ursprungsstelle der bezeichneten Gedanken erblicken wir in Platons Staat. In mustergültiger Weise werden hier an den Problemen der reinen Erkenntnis die Fragen des ethischen Idealismus abgehandelt und aus der idealistischen Gesamtanschauung die Aufgaben und Methoden der theoretischen Denkart beleuchtet, ihren Zwecken unterworfen und von hier aus in der ihnen eignen Dignität der Geltung aufs neue befestigt. Es möchte wie absichtliche Verdunklung der an sich hellen Wahrheit erscheinen, ein Problem, das etwa in der Kritik der reinen Vernunft zu einer gewissen Reife der Auflösung gediehen ist, nun wieder in seiner urwüchsigen und, wie es deshalb scheinen könnte, unsystematischen Entstehungsweise in der Geschichte des Menschengeistes zu betrachten und zu verfolgen. Indes ist der Trugschluß von uns schon bemerkt worden, welcher uns glauben machen will, daß die Quelle der Geschichte die Reinheit der selbständigen Behandlung der Probleme trübe. Es wiederholt sich hier im Querschnitt die alte Antithese von Erfahrung und reiner Erkenntnis, Empfindung und Denken. Ist es nicht auch hier so, daß die Empirie nichts ist als das jeweilige System der Reinheit und mithin unverächtliche Bestandteile, ja absolute Elemente der Erkenntnis überhaupt enthält?

Wir stehen nur scheinbar in Erörterung einer besonderen Frage. Eigentliche Rechtsfragen stehen nur insofern zur Diskussion, als sie die Entwicklung des Menschengeistes überhaupt betreffen. Von hier aus läßt sich vielleicht ein neuer Einblick in die Art des Fortschrittes auf diesem Kulturgebiete gewinnen. Wie Ranke in seiner Weltgeschichte ausführt, waren es die Römer, welche engen Anschluß an die griechische Kultur suchten, jedoch in der Begründung der Rechtswissenschaft eine originale Geistestat vollführten. Die römische Literatur war aus der Bildung an der griechischen emporgewachsen. Es hieße, das Streben nach universeller Bildung, mit welcher das klassische Griechentum identisch war, hierin verkennen, wollte man diese Anlehnung den Römern zum Vorwurf machen und sie deshalb Epigonen schelten. In diesem Zusammenhang sagt Ranke: „Mit der Stoa war die Philosophie der Griechen, mit dieser die Weltanschauung derselben herübergekommen. Es ist beinahe ungerecht, wenn man von den Arbeiten der Römer die Originalität fordert, welche die griechische auszeichnet... Die Römer hatten ein Element der Kultur, das ihnen eigentümlich war, das juridische. In allem anderen waren sie auf die Nachahmung der Griechen angewiesen. In Rom konnte

nicht von originalen Hervorbringungen in Poesie und Philosophie die Rede sein wie in Athen in der Epoche der Tragiker und des Sokrates." [1]) Es wird nach unseren Erörterungen nicht als Mangel aufgefaßt werden können, wenn sich zeigen sollte, daß die Römer auch in der Jurisprudenz nicht völlig schöpferisch waren, daß sie selbst dieses ihnen eigentümliche Element nur dadurch erzeugten, daß sie es aus einer Richtung des philosophischen Griechentums entwickelten. Die neue Tat der Römer ließe sich etwa dadurch bezeichnen, daß sie diese Denkart nicht nur mit dem abstrakten Staatsideal verbanden, sondern mit dem konkreten Inhalt des politischen Staatsgedankens erfüllten, sie in die Staatsraison einführten, sie mit den Mitteln der staatlichen Autorität ausstatteten, erzwangen, verwirklichten, in Gesetzesformeln aussprachen und festlegten und für jeden einzelnen Bürger verbindlich machten.[2]) Am Beispiel der griechischen Literatur führt Ranke den analogen Prozeß der Umbildung aus: „Für die griechische Literatur selbst war der Eingang, den sie in Rom fand, von Wichtigkeit; sie hatte sich in das bloß Formale verloren. Die Römer gaben diesen Formen, durch deren Annahme sie sich der allgemeinen Kultur anschlossen, doch wieder einen besonderen Inhalt."

Den Erkenntnisformen also, welche die Römer von den Griechen aus der philosophischen Disziplin der Ethik empfingen, gaben sie durch die Anwendung im Staatsleben den besonderen und konkreten Gehalt. Wenn es nun auch richtig sein mag, daß die Geschichte des positiven Rechts mit dem römischen Recht beginnt, so hebt doch die Geschichte der Rechtsphilosophie mit dem platonischen Idealismus an. [3])

Sokrates gilt in der Geschichte der Philosophie als der Entdecker des Begriffs. Wie nun Sokrates vornehmlich Ethiker war, so fragte er naturgemäß nach dem Begriff des Menschen, des Guten, der Tugend oder, wie es im Staate im Hinblick auf das Gemeinwesen heißt, nach dem Begriff der Gerechtigkeit.

Es ist echter Geist sokratisch-platonischer Ironie und Dialektik, daß hier die sophistische Widerlegung des Tugendbegriffes den Anfang der Untersuchung bildet. Wo ein Problem wahrhaft in seiner Eigentümlichkeit begründet werden soll, wird zunächst sein logisches Gegen-

[1]) Ranke, Weltgeschichte, Leipzig 1882, II. 2 S. 410.

[2]) Man vgl. Herder, Ideen, 14. Buch, V. „In Rom erfand man keine Systeme, aber man übte sie aus und führte sie in das Recht, in die Staatsverfassung, ins tätige Leben."

[3]) Unsere Ansicht wird von Wilamowitz-Moellendorff bestätigt, wenn er sagt: Das Recht der Hellenen steckt in der Philosophie ... (Aristoteles und Athen, Bd. 1, S. 380 f.) Für Aristoteles' rechtsphilosophische Leistung vgl. man ebendort S. 355 ff., für sein Verhältnis zu Platon insbes. S. 356 ff., ferner S. 361; für die Charakteristik seiner Staatsrechtslehre S. 363 ff., bes. S. 368.

stück betrachtet und erörtert, die Negation der Idee, um die es sich handelt, nach dem Musterbeispiele der indirekten Beweise der Mathematik als in seiner Existenz erwiesen angesehen und die Folgerungen aus dieser Grundannahme gezogen. So läßt Platon-Sokrates einen Mitunterredner Thrasymachos, dem allerdings ein seiner Anschauung gemäßes ungestümes und barsches Wesen verliehen wird, die Behauptung wagen, daß die Gerechtigkeit das dem Stärkeren oder Herrscher Zuträgliche ist. Es scheint klar, daß hiermit ein logischer Fehler begangen wird. Denn ist diese Begriffsbestimmung nicht eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος? Läuft sie nicht ferner auf eine direkte Leugnung der Fragen des sittlichen Bewußtseins hinaus? Die Idee des Guten bezeugt ihre Eigenart darin, daß in ihr von aller Art utilitaristischer Betrachtung abgesehen wird. Deshalb eben fordert sie eine eigne und selbständige Behandlung, um das Unterscheidende der besonderen Zwecke der Individuen von dem auf die Menschengattung bezogenen End- und Selbstzwecke erst recht hervortreten zu lassen und genau zu bestimmen. Das Unrecht des Machthabers (er sei nun Privatmann oder Tyrann) wird darin erkannt, daß er ein Usurpator gerechter Ansprüche ist, daß er die Idee der Gerechtigkeit gar nicht so sehr bestreitet, wie für seine Sonderinteressen fälschlich in Anspruch nimmt, sie mit diesem erborgten Ehrentitel ausstattet und hierdurch den verderblichen Schein erweckt, als werde den Forderungen der menschlichen Vernunft, die auch er nicht umhin kann, als verbindlich anzuerkennen, im approximativen Grade erreichbarer Vollkommenheit Genüge getan. Dieser Knoten der Begriffsverwirrung wird nicht besser und einfacher zu lösen sein als dadurch, daß man ihn durchhaut und nach Annullierung des alten Vorstellungsinhalts den neuen Begriff der Ethik, welchen wir als Begriff der Gerechtigkeit bezeichnen, aus dem Moment des Ursprungs im erkennenden Geiste, und zwar in von diesem Ursprung anhebendem deduktivem Verfahren, ohne etwas empirisch Gegebenes vorauszusetzen, herleitet. Man war von der scheinbar überzeugenden Erwägung ausgegangen, welche einen großen Vorzug des Reichtums darin erblickt, eine Erleichterung in der Erfüllung der Forderungen der Gerechtigkeit zu gewähren.

Die Gerechtigkeit besteht für diese Ansicht darin, jemandem zu erstatten, was man ihm schuldet. Der greise Kephalos, welcher von diesem Satz ausgeht, muß seine Gültigkeit alsbald selbst einschränken; eine Forderung kann nur dann gerecht sein, wenn sie die Bedingungen der Vernunft erfüllt.[1]) Sein Sohn Polemarchos indes unternimmt, die These zu verteidigen.

[1]) Aus diesem Gesichtspunkt kann man den Ausführungen Stahls in seiner „Geschichte der Rechtsphilosophie" nicht beipflichten: „Daß der Begriff per-

Es werden — so ist diese Untersuchung offenbar zu verstehen — die verschlungenen Abwege des Gerechtigkeitsgefühls beleuchtet. Selbst im Irrtum ist ja ein Fünkchen Wahrheit anzutreffen.

Auch der Erkenntnisbegriff des Protagoras — so anthropologisch gefaßt er ist, und grade wegen dieses seines konkreten und bedingten Ausgangs — konnte als Einleitung zur Systematik der reinen Vernunfterkenntnis dienen; er hat sein gutes Recht für den Menschen, sofern er physisches Objekt, ein physikalischer Apparat, ist und lediglich als wahrnehmend betrachtet wird.

Es scheint nun hier wie Hohn auf die bestehenden Zustände und freilich auch auf die Rechtsmaxime der Vergeltung zu sein, wenn der obige Satz so ausgelegt wird, als ob Gerechtigkeit darin besteht, zum Nutzen der Freunde und zum Schaden der Feinde andere zu überlisten. Es wird also nicht gefragt, ob gut oder böse, sondern Sympathie und Antipathie verdrängen hier die objektiven Maße. Sokrates-Platon ist stets weit davon entfernt, weltfremd sein philosophisches System zu entwerfen; er hält den Zeitgenossen den Spiegel ihrer Laster und politischen Wirrungen vor; ihm ist bekannt, wo die starken Wurzeln der menschlichen Begierden sind, welche die höheren Triebe nur zu leicht überwuchern. Um so dringlicher ist die Aufgabe des Philosophen, die moralische Triebfeder in ihrer Reinheit ans Licht zu stellen.

---

sönlicher Berechtigung den Griechen durchaus fremd ist, zeigt aufs deutlichste eine Stelle im ersten Buch der Republik des Platon. Unter allen möglichen Bestimmungen des Gerechten, welche hier versucht werden sollen, kommt es auch zu der, es bestehe darin, ‚daß jedem das ihm Zukommende gegeben werde'. Man glaubt hierin das römische: Suum cuique tribue und das Recht in unserem Sinne zu entdecken. Allein, wie Platon diesen Satz genauer untersucht, findet er in ihm, daß den Freunden wohl, den Feinden aber wehe getan werden müsse. Unter dem Zukommenden ist also nicht etwas gemeint, worüber jemand nach eigenem Willen verfügen dürfte. Nicht die schirmende Gerechtigkeit bezeichnet jene Bestimmung gleich der römischen Rechtsregel, sondern die vergeltende." (1. Buch, 3. Abschn.) Die aufgestellte Rechtsregel wird von Platon nicht schlechthin, sondern nach ihrer ethischen Bedeutung betrachtet. Hier fragt es sich nun, wie sie zu verstehen sei, wenn sie nicht ein bloß relatives Verhalten zu anderen als Vergeltung zum Ausdruck bringen sollte. Eine Relation scheint es sein zu müssen, in der sich die Gerechtigkeit darstellt: Das dem Freund, dem Feind, der herrschenden Macht Geschuldete oder dgl. Stahl sieht den modernen Begriff in den Rechten der Person. Platon sucht das Recht zu determinieren, indem er den Nutzen, den es bringt, an den Forderungen der Vernunft mißt. Dies bedeutet nun keineswegs die Aufhebung der persönlichen Freiheit, die klarer vielleicht sich in der römischen Rechtsformel ausspricht. (Über den Begriff der *ἐλευθερία* lese man bei Wilamowitz-Moellendorff, Bd. 1, S. 191.) Platon indes sucht, auf der Voraussetzung der persönlichen Freiheit fußend, die er nicht erörtert, das Gesetz der Freiheit. Wollte man indes den platonischen Idealismus nicht mit zur griechischen Rechtsphilosophie rechnen, so hieße dies, dem Begriff der alten Kultur seine wesentlichen Züge nehmen.

Mit der Idee des Guten ist freilich ein harter Ackergrund gegeben. Erst spät erscheint sie in der Entwicklung des Menschengeschlechtes; sie setzt eine hohe kulturelle Stufe voraus.

Gutes tu rein aus des Guten Liebe! Diese Denkart sind wir gewohnt, als Platonismus zu bezeichnen. Mag immerhin die Idee überhaupt wie insbesondere die Idee des Guten in dem Kopf des Ideendenkers Platon entsprungen sein, die Entdeckung der Idee durch das schöpferische Genie bildet hier wie auch sonst niemals einen Widerspruch zu ihrer ursprünglichen Gegebenheit für die reine Vernunft.

Handlungen, welche Sondergemeinschaften betreffen, wie Familie, Vaterland, Religionsgemeinschaft usf., und deren Wohl dienen, stehen noch nicht notwendig unter der ethischen Grundgesetzlichkeit. Das Motiv kann bloße Zuneigung, das Mittel die Unwahrhaftigkeit und der Trug sein. Der Begriff des Nutzens ist auch zu eng gefaßt, sofern er nur den Kreis der Freunde berücksichtigt. Die Gerechtigkeit ist in echter Sokratik eine Sachkenntnis in bezug auf die Behandlung der Menschen, um sie zur sittlichen Tüchtigkeit zu erziehen. Da der Gerechte die Menschen gut und brauchbar machen will, so widerspricht es seinem Begriffe, irgend jemandem, selbst dem Feinde, ja dem Bösen zu schaden. Die Idee des Guten ist wesentlich auf die Allheit der Menschengattung bezogen: auf den Begriff des Menschen, unbeschadet der subjektiven Stellung von Mensch zu Mensch und unbekümmert um seine individuelle Beschaffenheit, sein moralisches Verhalten. Aus der verfochtenen These spricht nicht der Mensch als solcher, sondern der in gewisser Weise voreingenommene, verbildete und empirisch bedingte einer konkreten sozialen Sphäre. „Aber weißt du wohl," sprach ich, „wem mir jener Spruch anzugehören scheint, welcher behauptet, gerecht sei, den Freunden nützen und den Feinden schaden?" „Wem doch?" sagte er. „Ich meine, er gehört dem Periandros oder Perdikkas oder Xerxes oder Ismenias dem Thebäer oder einem reichen und sich viel vermögend dünkenden Mann." „Vollkommen recht," sprach er, „hast du darin." (336.)

Weder die Akkumulation von Macht und Reichtum, noch sonst eine materielle Grundlage kann die Voraussetzung der guten Handlung bilden. Der Wohltäter betrachtet seine Gabe als freiwillige Entäußerung und stellt sich hierdurch außerhalb des Begriffs des Gesetzes und der Pflicht. Wie die Wohltat einerseits einen moralisch nicht durchsichtigen Zustand voraussetzt (den Erwerb des Besitzes), so ist sie anderseits durch die Gruppe der mit ihr zu Bedenkenden beschränkt. Das Gute bedeutet das Gesamtwohl aller: daher verträgt sich sein Begriff nicht mit der Unterdrückung einer Mehrheit durch das einzelne Individuum oder eine sonstige Minderheit. Ebensowenig darf von der Voraussetzung

der ungleichen Besitzverteilung und hiermit ursprünglich ungleicher Rechte der Menschen ausgegangen werden.

Kann die Gerechtigkeit darin bestehen, daß man dem Bösen schadet, ihn von der Tugend ausschließt, statt ihn der Vollkommenheit näherzubringen? Dieses negative Ergebnis der Untersuchung bringt den Zuhörer Thrasymachos zur Raserei. Er fordert eine bündige, inhaltliche Bestimmtheit: „Und daß Du mir nur nicht sagst, es sei das Pflichtmäßige weder das Nützliche, noch das Zweckmäßige, noch das Vorteilhafte, noch das Zuträgliche, sondern sprich deutlich und genau, was du sagst." (336.)

Die Geistesart des Sokrates erweckt hier den heftigen Widerspruch des dogmatischen Mitunterredners. Die sokratische Verstellung besteht offenbar darin, daß er für die Frage, welche er stellt, die Antwort zu wissen vorgibt; wie könnte er sonst die Auflösungen der Probleme, welche versucht werden, kritisieren, und daß er dennoch mit der Sprache nicht heraus will. Seine Wissenschaft ist indes ein Nichtwissen; als solches besteht es nicht in der Erkenntnis des äußeren Seins und seiner rezeptiven Hinnahme als Gedächtniswerk nach Maßgabe zufälliger Eindrücke und Erlebnisse, sondern in der Bestimmung des Wesens des Begriffes, des Gesetzes der Frage überhaupt, welche an gewisse Bedingungen des Erkennens geknüpft ist, einer Relation, aus welcher die Eindeutigkeit und Notwendigkeit der Antwort sich ergibt. Jede Frage führt auf die grundlegenden Erkenntnisbedingungen zurück und hierdurch mittelbar auf die geistige Funktion des Begriffs; und weil diese niemals als abgeschlossen und fertig von Sokrates angesehen wird, so ist alles Wissen ein Prozeß der Entwicklung. Wissen ist: ein Erkennen, Beweisen, Begründen, Rechenschaftablegen, kurz eine Tätigkeit des denkenden Geistes: ein Wissen nur von dem, was mit Vernunft sich fragen läßt, und wovon es eine sinngemäße Antwort gibt. Sokrates bleibt bei all seiner scheinbaren Hilflosigkeit der große Pädagoge, für den das Nichtwissen nur Vorwand ist, im Schüler die Wiedererinnerung zu erwecken, ihn zur selbständigen Entwicklung des Wissens aus seinen Bedingungen, die dem Menschengeist angehören, hinzuleiten und zu befähigen. [1])

Thrasymachos verlangt in ganz moderner Weise mehr als eine bloße umständliche formale Begriffsbestimmung. Für Platon indes sind die spezifischen, konkreten Anwendungen und Abwandlungen des Rechtsbegriffs mit gewissen Mängeln behaftet. Der Rechtsbegriff läßt sich nicht unter Voraussetzung einer besonderen Staatsform, der Oligarchie, Demokratie oder Tyrannis, gewinnen. Die politische Rechtslehre ist

[1]) Vgl. Menon 82 ff., bes. 85.

nach dieser Ansicht nur deduzierbar aus grundlegenden philosophischen Begriffen vom Recht.

Es zeigt sich aber eine Schwierigkeit in der objektiven Zergliederung des sittlichen Gedankens. Es steht nämlich fest: wir fragen nicht nach subjektiver Meinung, nach Schein und Willkür, sondern — und hierin verkennt der Doktrinär ihn — gerade Platon fordert von dem Gerechten eine Sachkenntnis; das Wissen des Fachmanns ist in allen Fragen nach dem Begriff vorbildlich. Das wäre kein gerechter Nutzen, der nur den Bedürfnissen des begehrenden Subjektes diente, ohne auf ein Objekt bezogen zu sein.

Die objektive Norm nun, welche im Sittlichen gefordert und gesucht wird, läßt sich nicht nach Art der theoretischen Begriffe beweisen und veranschaulichen. Wo es sich in logischen Entwicklungen um eine systematische Einheit handelt, finden wir diese stets als Verknüpfungsweise und in einer bestimmten Art der Verknüpfung. Ein solcher Verknüpfungsbegriff von notwendiger Gültigkeit als Element des gegenständlichen Erkennens ist der Begriff der funktionalen Abhängigkeit des zeitlich Nachfolgenden vom zeitlich Vorausgehenden, der Wirkung von der Ursache. Die Kategorien sind die Buchstaben, vermittels derer wir in der exakten Wissenschaft die Naturphänomene lesen und auffassen.[1]) Weit anders im Gebiet des Sittlichen! Wenngleich Mephisto zu weit geht, indem er die Mängel der staatsrechtlichen Institutionen und ihrer Anwendung auf das praktische Leben übertreibt, um das Recht zu verlachen, so bleibt doch wahr, daß das Sittengesetz sich in Geschichte und Sittenwelt nicht so exemplifizieren, aufzeigen, geschweige demonstrieren läßt, wie das Gesetz der Tonintervalle und die Bewegung der Himmelskörper durch Experiment und Beobachtung. Sofern es indes eine sittliche Erkenntnisart gibt, muß es für sie auch eine sachlogische Deduktion geben. Sokrates' wichtigste These besteht in dem Ausspruch, daß Tugend Wissen ist.

Auf der Idee des Guten beruht die Idee des Gerechten. Die analytische Methode der Geometrie, welche in der Anwendung auf sichtbare Gestalten sich so gut bewährt, versagt beim sittlichen Problem. Dort kann man die Bedingungen der Lösung der Aufgabe finden, hier gibt es keine höhere Ableitung. Das ethische Selbstbewußtsein hat sein eignes, von der mathematischen Seins- und Erkenntnisart unterschiedenes Gesetz. Es gibt hier keinen Beweis, der nicht in der Erkenntnis und Anerkennung dieser Forderung beschlossen wäre. Das Sein ist nicht Selbstzweck, sondern auf ein Urbild bezogen. Der End-

[1]) Vgl. hierzu Platon, Sophist 253. Theätet 204. Insbes. sehe man die Ausführungen Natorps in Platos Ideenlehre, S. 116 u. 283.

zweck des Sollens ist die Krönung des Seins und der Erkenntnis[1]). „Der Gerechteste" — so lautet das Ergebnis — „hat sich uns bewiesen als der Weise und Gute und der Ungerechte als der Törichte und Schlechte." Sehr satirisch wird von Platon die weitere Einrede abgeschnitten: „Thrasymachos nun gestand das zwar alles ein, aber nicht so leicht, als ich es jetzt erzähle, sondern nur dazu gezogen und mit Mühe und unter gewaltigem Schweiß, wie denn auch damals heißer Sommer war, und da sah ich, vorher aber nie, Thrasymachos erröten." (350.)

Mit den bisherigen negativen Bestimmungen der Gerechtigkeit ist freilich erst halbe Arbeit getan. „Solange ich nicht weiß, was das Gerechte ist, hat es gute Wege, daß ich wissen sollte, ob es eine Tugend ist oder nicht, und ob der, welcher es an sich hat, nicht glücklich ist oder glückselig." (354.)

Der Begriff der Gerechtigkeit hatte sich bisher als ein Postulat der Sittlichkeit ergeben, als eine reine und notwendige Erkenntnisforderung von der Art, daß sie dem Menschengeiste wesentlich innewohnt und für die Beurteilung der sozialen Verhältnisse eine unerläßliche Voraussetzung bildet. Ein Zustand völliger Ungerechtigkeit ist eben gar nicht denkbar; die Ungerechten wie Räuber und Diebe schließen untereinander Verträge, an welche sie sich binden und ohne welche gegenseitige Bürgschaft für die Ausführung der Handlung ihnen nicht einmal ihre schlechten Absichten gelängen.

Es wäre indes eine Täuschung, zu glauben, daß mit diesen wie immer grundlegenden Festsetzungen die Idee der Gerechtigkeit schon begründet und allseitig bestimmt wäre. Die Dialektik erfordert tüchtige und rüstige Mitunterredner, welche an keinem Punkte der Untersuchung die Fülle der Probleme vergessen und übersehen und ihre Auflösung im Stiche lassen. Der sittliche Ernst, mit welchem die Idee des Gerechten behauptet und beleuchtet wird, stützt sich auf die Überzeugung von ihrer objektiven Realtiät, von ihrer Gültigkeit, sofern der Begriff des Menschen voll und ganz ausgeschöpft und zur vollendeten Entwicklung gebracht wird.

Ein sophistischer Einwand gegen den Rechtsstaat besteht, wie man hier erkennt, von jeher in der Behauptung, daß Gesetz und Recht auf subjektiven Verträgen beruhen, welche nicht um der abstrakten Idee willen, sondern aus Zweckmäßigkeitsgründen geschlossen werden. Schon bei ihrer Entdeckung hat die Idee, wie man sieht, einen schweren Stand. Wie? Das geistige Sein soll in ihr den unsichtbaren Hebel seiner Erzeugung anerkennen müssen, auf ihr als

[1]) Man vgl. Cohen, Platons Ideenlehre und die Mathematik, bes. S. 28; ferner im folgenden S. 39 ff., bes. S. 49

Prinzip beruhen? Die Relativisten und Sophisten suchten damals wie heute die Geltung von Axiomen der Rechtswissenschaft zu bestreiten [1]).

Dem Begründungsversuch der Idee ist Platons Denken gewidmet. Wie läßt sich hierbei der Fehler der petitio principii vermeiden? Die Behauptung ihrer Gültigkeit gegenüber dialektischen Widerlegungsversuchen käme auf einen Kampf mit Windmühlen heraus, wenn sich zeigen ließe, daß das Gesetz und das Recht nur Namen, bequem abkürzende Bezeichnungen sind für Verträge und für Verabredungen, welche nichts bezwecken als den gegenseitigen Schutz vor physischem Schaden und sonstigem Ungemach. Wenn der Vertragsschluß durch die Idee der Gerechtigkeit uranfänglich bestimmt wurde, so ist der Beweis, den wir suchen, erbracht. Wenn jedoch die Vereinbarung nur aus den kausalen Notwendigkeiten der bürgerlichen Gesellschaft resultiert und das Unrecht das wahre Gut ist, weil es Glück und Macht fördert, so besitzen wir keinen hinreichenden Grund, neben dem Reich des Seins ein solches des Sollens und der sittlichen Forderungen in der Erkenntnis zu unterscheiden und in seiner Eigentümlichkeit als Bewußtseinsart anzuerkennen. Wenn auch der bloße Vertrag bereits der Ausdruck einer Selbstverpflichtung ist und insofern als Beispiel unseres Begriffs fungieren könnte, so fordert doch die Idee des reinen Rechts eine selbständige Begründung innerhalb rein systematischer Erwägungen, ohne daß der Hinweis auf das äußere Motiv des Eigennutzes die Strenge der Ableitung und die Sicherheit der allgemeinen Forderungen trübte. „Der Gerechte" — so heißt es deshalb in diesem Zusammenhange — „werde hier nicht als gut geliebt, sondern durch das Unvermögen, Unrecht zu tun, sei er zur Ehre gekommen." (359.) Der Vertrag ist danach das Symptom der Schwäche der Kontrahenten. Das Fundament des Rechts, auf dem die soziale Gemeinschaft ruht, wird von dieser Ansicht erschüttert. Nun zeigt sich jedoch hier gleichsam an einem Musterbeispiel, wie vergeblich das Bestreben ist, reine Begriffe aus der Erfahrung, wie die Idee des Rechts aus der empirischen Vertragsgrundlage, die in Wirklichkeit den Anfang in der bezeichneten utilitaristischen Weise gebildet haben mag, abzuleiten. Der Hinweis auf die Liebe zur Gerechtigkeit als auf ein Erfordernis ihres Begriffs, was bedeutet er anderes als den Hinweis auf den reinen Ursprung dieser Idee im Menschengeist und die Notwendigkeit ihrer Geltung?

Der skeptische Einwand will sagen, daß der Dialog über den Staat, wie wir ihn bis jetzt kennen, den Beweis für den Begriff der Gerechtigkeit nicht erbringt, daß Sokrates sich darin verstellt, daß er an alle Fragen der äußeren, inneren Politik, ja, der Kultur überhaupt

[1]) Man vergleiche für die sachliche Frage: Cathrein, die Grundlagen des Völkerrechts (Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Bd. X).

einen Maßstab legt, den er nicht entwickelt, sondern gleichsam nur durch sein persönliches Wirken vertritt. Worin liegt sein Kriterium? Diese Frage wünscht eine konkrete und materielle Auskunft statt der reinen Erkenntnisquelle des ethischen Selbstbewußtseins, welche nirgends anders zu suchen und zu finden ist als in den Tiefen des eignen Menschenherzens. Die Selbsterkenntnis hat diese Deduktion zur Aufgabe. Für den logisch grübelnden Verstand klingt es freilich wenig beweiskräftig, daß das, was sich nur gelegentlich in Reinheit in einer Persönlichkeit, welche sich frei und günstig und kraftvoll entwickelt, darstellt, in einem jeden Menschen erzeugbar sei und ein notwendiges und erweisbares Erkenntnisstück darstelle.

„Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen, wenn es nicht aus der Seele dringt." Zweifelt man an der Realisierbarkeit des Sittengesetzes? Das Markten und Rechten mit der empirischen Wirklichkeit darf nicht erlaubt sein, sofern wir untersuchen, was sich als ideelle Forderung aus reinen Erkenntnisquellen ergibt. Es ist eine andere Frage, ob die Menschheit ein Recht auf kriegerische Lösung einer sozialen Forderung habe, eine andere Frage, falls dies bestritten wird, ob wir in der Wirklichkeit sie jemals ausschließen werden.

Das unendliche Urteil, welches darin besteht, daß das zu begründende Prädikat negiert wird, auf daß sein genauer Sinn in dieser Aufhebung des einen Endes der zu determinierenden Sphäre erhelle, ist der Hebel der Gedanken und Erörterungen und sukzessiv fortschreitenden Bestimmungen.

Diese Aufgabe, welche sich Glaukon stellt, dem die bisherige Beweisführung nicht genügt, löst er durch eine dreifache Einteilung des Guten. Er unterscheidet demgemäß drei Arten: die eine, wo wir das Gute um seiner selbst willen lieben wie ein Vergnügen, die zweite, wo wir es teils um seiner selbst willen, teils wegen seiner Folgen schätzen, wie die Gesundheit, das Gesicht, die Vernunft, die dritte, wo wir das Gute nicht als Selbstzweck erstreben, da es uns beschwerlich ist, wie die Ausübung der Heilkunst und jeder andre Gelderwerb, sondern wegen des hieraus ersprießenden Lohnes. Sokrates' Antwort kann nur eine sein: er bestimmt den Wert des Integrals: „Ich denke, — sprach ich —" so lautet die Antwort Sokrates', „man muß die Gerechtigkeit zu dem Schönsten rechnen, was sowohl um seiner selbst willen als wegen dessen, was daraus folgt, dem, der glücklich sein will, wünschenswert ist." (357.)

Diese Antwort findet in die Menschenköpfe nur schwer Eingang. Daß das Gute als Selbstzweck, unbekümmert um Lob, Preis und Ruhm, gewollt werden, daß man mit Herakles am Scheidewege den mühevollen Pfad der Tugend wählen solle, mit dieser Ehrlichkeit und

Wahrhaftigkeit und Standhaftigkeit der persönlichen Überzeugung ist Sokrates, der sich deshalb als „ungelehrig" bezeichnet, allein.

„Ich wünsche" — so führt nunmehr Glaukon aus — „die Gerechtigkeit nämlich an und für sich selbst gepriesen zu hören; und am ersten denke ich noch das von dir zu vernehmen. Darum werde ich mit größtem Eifer in meiner Rede das Leben des Ungerechten loben, und dadurch werde ich dir denn zugleich gezeigt haben, wie ich wiederum wünsche, dich die Ungerechtigkeit tadeln und die Gerechtigkeit loben zu hören." (358.) So stellt uns Glaukon ein Musterbeispiel beider Gattungen auf: des Gerechten und des Ungerechten. Hier zeigt sich nun die Systematik aller begrifflichen Unterscheidung. „Weh! sprach ich, lieber Glaukon," — so erzählt Sokrates von sich — „wie gründlich säuberst du uns wie Statuen zur Ausstellung jeden der beiden Männer." (361.) Was hier im Begriff geschieden ist, — der Gerechte, welcher selbst den Schein der Ungerechtigkeit tragen muß, um sich ganz rein und lauter zu bewähren, und der Ungerechte, der gerecht scheinen will, ohne es zu sein, um so seine Bestimmung voll und ganz zu erfüllen, findet sich nicht so getrennt und isoliert in der Wirklichkeit wieder. Um so einleuchtender ergibt sich, daß beide Begriffe nur in wechselseitiger Korrelation Sinn und Bestand haben, daß insbesondere der Begriff des Unrechts die Anerkennung des Rechts voraussetzt. —

An welchem Beispiel wollen wir das Wesen der Gerechtigkeit studieren? An denen, welche in der schönen Literatur sich finden? Hier werden oftmals ungerechte Handlungsweisen verherrlicht und beschönigt. Erst müssen einmal Grundsätze der Erziehung feststehen, ehe die Poesie überhaupt mit ihren Erzeugnissen herangezogen werden kann. Erst müssen wir eine ethische Grundüberzeugung in uns ausbilden, befestigen, festhalten, ehe wir die Gattungen der Dichtkunst und der Musik betrachten, mustern und nach ihrer Tauglichkeit als Bildungsmittel beurteilen und hierzu erwählen. Das Ideal der Erziehung, welches Platon hier entwirft, ist aus den Fundamenten der menschlichen Natur geschöpft; es kehrt in der modernen Geschichte der Pädagogik in originalen Ausführungen wieder bei Pestalozzi und in den Wanderjahren bei Goethe. — Gymnastik und Musik wirken in der Erziehung in schönem Verein zusammen, d. h. Körper und Geisteskräfte in ihrer Verbindung entwickeln die Gesamtfähigkeiten des Menschen. Werden nun hier mithin „die Grundsätze der Bildung und Erziehung" entworfen, so können sie doch nicht als abgeschlossen und genau und genugtuend bestimmt gelten. Denn die Geisteskultur mag in der Musik eine Energieform ihrer Ausstrahlungsweise besitzen, aber diese kann doch nicht als Vertreter aller geistigen Kräfte gelten. Wo bleibt auch nur die Elementarbildung: Lesen, Schreiben

und Rechnen? Platon wird hier zu tiefen, systematischen Untersuchungen geführt werden; es gibt für ihn keine eigentliche, so zu nennende Pädagogik, sondern immer nur reine Philosophie: Erkenntniskritik und aus der Methodik ihrer Denkart geschöpfte und auf ihrem sicheren Fundamente angebaute Sitten- und Rechtslehre.

Wenn dennoch vorgreifend konkrete, moralphilosophische Bestimmungen aus dem Gesichtspunkt des ethischen Idealismus getroffen werden, so sind dies solche fundamentale Überzeugungen, welche dieser Lebensanschauung von Anbeginn eigentümlich sind und sich in all ihren späteren Ausprägungen wiederfinden; eine solche, welche das Sittengesetz nach der konkreten Seite der Anwendung auf die Volkswirtschaft hin ausspricht, besteht in der Forderung der Aufhebung des Eigentums. Diese erstreckt sich bei Platon zunächst auf die Wehrmänner. „Sieh also zu, sprach ich, ob sie etwa auf folgende Weise leben und wohnen müssen, wenn sie solche werden sollen. Zuerst nämlich, daß keiner irgend eignes Vermögen besitze, wenn es irgend zu vermeiden ist... Gold und Silber aber, muß man ihnen sagen, haben sie von den Göttern göttliches immer in der Seele und bedürfen gar nicht auch noch des menschlichen.“ (416.)

Die Gerechtigkeit wird erst ihrem Begriff nach entwickelt und analysiert. Hier erscheint sie nun durch Einklang und Harmonie charakterisierbar. Wenn wir aber den Begriff der Gerechtigkeit nach seiner ganzen Bedeutung erfassen wollen, so müssen wir ihn nicht in der Vereinzelung des persönlichen Gerechtigkeitsgefühls, sondern in seiner allgemeinen Ausbildung in den objektiven Rechtsinstitutionen der menschlichen Gesellschaft betrachten.

Der Staat ist in dieser Ansicht die in gewisser Weise und zu bestimmten Gesetzesnormen objektivierte Tugend, und nicht etwa umgekehrt, wie die augenscheinliche Erfahrung zu lehren scheint, ist die Tugend als der Gehorsam gegen die Staatsgesetze ursprünglich zu definieren [1]). In der Rechtsinstitution des Staates haben sich die sittlichen Begriffe verwirklicht, Leben und Gestalt gewonnen. Es heißt, das ethische Grundproblem noch einmal stellen und es auf eine einheitliche Formel bringen, wenn gesagt wird, daß bei der Allheitskategorie des Staates das Wesen von Sittlichkeit und Recht deutlicher hervorleuchten werde als bei der Kategorie der Einheit, welche durch

[1]) Vgl. Aristoteles' Definition der Gerechtigkeit. Es ist also klar, daß gerecht ist, wer die Gesetze beobachtet und für die Gleichheit ist. (Aristoteles, Akademieausgabe, Berlin 1831, Bd. 2, E, 2, 1129). Die Mängel dieser Bestimmung lassen sich an seinem Begriff vom besten Staat erkennen. (Wilamowitz-Moellendorff I, S. 357.) Was bedeutet insbesondere die Gleichheit, wenn doch die Arbeitenden (*βάναυσοι*) vom Staate ausgeschlossen werden. (S. 364.)

den Begriff des Individuums vertreten wird. Dieses ist zwar das moralische Subjekt, als solches die legitime Quelle aller sittlichen Betrachtungen und Handlungen. Indes, wie unabtrennbar auch durch diesen Ursprung die Idee der Gerechtigkeit an die Idee der Persönlichkeit geknüpft ist, der notgedrungen subjektiv empfindende und fühlende Mensch — Gefühl ist alles — wäre ohne äußere Richtschnur, wenn es nirgends im Makrokosmos der Gesellschaft ein Abbild dieses Urbilds der Idee des Guten gäbe. Die Allheit, die der Staat in sich schließt, ist dem Integral vergleichbar, für welches die Individuen mit ihren Bestrebungen die Glieder der unendlichen Summation bilden: ein anschauliches Beisammen an sich unmerklicher Infinitesimalien.

Wiederum läßt sich das Problem, um das es sich hier handelt, durch den Unterschied von Wahrnehmung und Erkenntnis bezeichnen. Die Wahrnehmung ist gewiß nicht zum wenigsten ihrer Relativität und Variabilität wegen als strenges Erkenntnismittel nicht zu brauchen; jedoch wird durch diese Merkmale zugleich unmittelbar auf ihre erkenntniskritische eigentümliche Leistung hingewiesen, welche naturgemäß, wie indes häufig verkannt wurde, nur e i n Element in den Urteilen der Erkenntnis ist. Die Wahrnehmung ist logisch das Problem der Einzelheit. Wahrheit ist jedoch niemals definierbar als rezeptive Hinnahme oder Sichhingeben an die Fakten oder durch eine individuelle Erkenntnis von noch so hohem Grade oder im ethischen Gebiet durch die isolierte Sache der Persönlichkeit; sie besteht immer nur als übergreifendes Gesetz der vergänglichen, besonderen Erscheinungen, als die Regel, von welcher die Subjekte bestimmt werden, oder durch die sie sich freiwillig bestimmen lassen. Als ein solches gilt hier der Staat im empirischen Sinne, die konkrete Ausprägung des reinen Rechtsbewußtseins. „Was sich nun also dort (in dem größeren Gebilde des Staats) gezeigt hat, das laß uns auf den Einzelnen übertragen; und wenn es übereinstimmt, soll es gut sein, wenn die Gerechtigkeit sich aber in dem Einzelnen als etwas anderes zeigt, so wollen wir wieder auf den Staat zurückgehen, um die Sache noch einmal zu prüfen. Und vielleicht, wenn wir so beides gegeneinander betrachten und reiben, werden wir doch wie aus Feuersteinen die Gerechtigkeit herausblitzen machen und, wenn sie uns klar geworden ist, sie recht bei uns selbst befestigen.“ (434.)

Das Subjekt wird nunmehr in Beziehung zum Staat betrachtet. Ein Staat ist gerecht, in welchem drei Arten von Naturen sich entwickeln. Nun sind offenbar Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit Züge seines Wesens. „Auch von dem Einzelnen, Lieber, werden wir ebenso dafür halten, daß eben diese drei Arten in seiner Seele sich

finden und er derselben Zustände wegen wie dort auch dieselben Namen erhalte wie der Staat." (435.)

Die Hauptfrage ist hiermit vorbereitet: „Ist es nun nicht uns ganz notwendig, sprach ich, zu gestehen, daß in einem jeden von uns dieselben Grundgestalten und Gesinnungen (εἴδη καὶ ἤθη) sich finden wie auch im Staat? Denn nirgends andersher können sie ja dorthin gekommen sein. Denn es wäre ja lächerlich, wenn jemand glauben wollte, das Mutige sei nicht aus den Einzelnen in die Staaten hineingekommen, die vorzüglich diese Kraft in sich haben."

Woher sollten die seelischen Qualitäten, Kräfte des Gemüts, wie die Affekte, insbesondere Begeisterung für die gute Sache, Freudigkeit der Pflichterfüllung, Mut (θυμοειδές) im Staat zum Ausdruck gelangen, wenn sie nicht in dem Selbstbewußtsein der Bürger entstünden? Es mag pleonastisch klingen, daß der Menschengeist der Urheber der sittlichen Institutionen ist: diese Entdeckung war nichtsdestoweniger eine philosophische Tat, und es ist sogar eine „heikle Untersuchung" zu erforschen „in Absicht der Seele, ob sie eben diese drei Arten in sich hat oder nicht." (435.)

Die Rechtfertigung und Beglaubigung durch das Zeugnis unserer Vernunft, welche für die Theorie immer wieder versucht werden muß und versucht wurde seit den Anfängen des idealistischen Rationalismus, wird hier für die Praxis und ihre Objekte unternommen und gewagt. Die Einsicht findet nur schwer Eingang, daß, was geschichtlich w u r d e und als ein Faktum vorliegt wie die Wissenschaft und die Begebenheiten der Historie wie Krieg und Frieden, Staatsaktionen, Verfassungsumwälzungen, durch u n s e r e n Geist und u n s e r e Begriffe bestimmt wurde und sich deshalb in Gedanken zurückverwandeln und an ideellen Normen messen und beurteilen lassen soll. Der Empirismus ist der Widerpart dieser Denkart, der ihr das gute Recht streitig machen will und dabei freilich heilsam auf die richtige Einschätzung ihrer genauen Kompetenz zu wirken berufen ist. Weil nun in diesem Widerstreit sich das Erkenntnisproblem vollzieht und mit ihm die Weltgeschichte des Geistes und der Völker, darum kann die Philosophie den Fluß des Denkens an diesem Punkt niemals zum Stehen bringen und sich bei keinem in bezug auf ihn erreichten Ergebnis beruhigen.

Hier stehen Empfindung, Wahrnehmungsinhalt und Tatsache mit dem unerbittlichen Postulat der Existenz, Abgeschlossenheit und Einzelheit, hier die scheinbar subjektiven Forderungen des Denkens und Wollens. Wie soll der Verstand erkennen, was nur empfindbar wird, wie soll der Vernunftwille fordern, lenken und verwirklichen, was scheinbar unabhängig von seiner Subjektivität nach kausalen Gesetzen geschieht?

Nun hebt eine mühevolle tiefgehende psychologische Untersuchung über die Besonnenheit an; sie bildet die erste Stufe des Nachweises, daß „dieselben Verschiedenheiten wie im Staat auch in eines jeden Einzelnen Seele sich zeigen."

Nachdem die Begierde, wofür hier insbesondere der Durst steht, in ihrer Eigenart und kausalen Triebkraft und Bezogenheit auf die Materie im Bewußtsein aufgezeigt ist, erhebt sich die sonderbare Frage: „Ob wir nun wohl sagen wollen, daß bisweilen einige, welche Durst haben, doch nicht trinken wollen? Wohl, sagte er, gar viele und oftmals. Was also, sagte ich, soll einer hiernach wohl sagen? Nicht, daß in ihrer Seele zwar das zu trinken Befehlende sei, in ihrer Seele aber auch das Verhindernde, und zwar als ein anderes, und welches über jenes Befehlende Gewalt hat? Und kommt nun nicht das dergleichen Verbietende, wenn es kommt, durch Überlegung, das Treibende und Ziehende aber ist da vermöge eines pathologischen und krankhaften Zustandes? Das ist deutlich. — Nicht mit Unrecht also, sprach ich, wollen wir dafür halten, daß diese ein Zwiefaches und voneinander Verschiedenes sind, und das, womit die Seele überlegt, das Denkende und Vernünftige der Seele nennen, das aber, womit sie verliebt ist und hungert und Durst hat und von den übrigen Begierden umhergetrieben wird, das Unvernünftige und Begehrliche, gewissen Anfüllungen und Lüsten Befreundete." (439.) Neben diesen beiden Grundgestalten, dem kühl abwägenden Gedanken einerseits und der Begierde anderseits, enthält die Seele als dritte: den Affekt des Mutes (θυμός). Diese Eigenart wird an einem Musterbeispiel beleuchtet. Ein gewisser Leontios empfand wohl heftigen Abscheu, die Leichname beim Scharfrichter zu sehn, indes die Begierde danach stellte sich ein und drohte jenen zu überwiegen. Wie er nun seinen Gelüsten nicht mehr zu gebieten vermag, läuft er zum Richtplatz, reißt die Augen weit auf und ruft ihnen zu: „Da habt ihr es nun, ihr unseligen, sättigt euch an dem schönen Anblick! Diese Erzählung nun, sprach ich, deutet darauf, daß der Eifer bisweilen gegen die Begierde streitet als ein anderes gegen ein anderes." (440.)

Wenn wie hier Begierden sich gegen die Überlegung und die auf ihr sich gründende Entscheidung auflehnen und so den Menschen gegen seine bessere Einsicht zwingen, sehen wir dann nicht, „daß er selbst schimpft und sich ereifert über das Zwingende in ihm, und daß also in dem Aufstande beider gegen einander der Eifer eines solchen ein Verbündeter der Vernunft wird?" Der Eifer ist hier also mit dem Recht im Bunde. Mut und Eifer und ihre Grundgestalten schienen zunächst der Begierde anzugehören. „Jetzt aber sagen wir, weit ge-

fehlt, sondern vielmehr ergreife das Mutartige in dem Zwiespalt der Seele die Waffen für das Vernünftige." (440.)

Da es nun eine eigentümliche, von Begierde und Vernunft gleich verschiedene Funktion besitzt, so zeigt sich dieses Moment als eine dritte Art, welche in der Seele sich findet. „Sokrates: Wie im Staat drei verschiedene Arten ihn zusammenhielten, die erwerbende, die helfende und die beratende, ist so auch in der Seele dieses ein drittes: das Eifrige, von Natur dem Vernünftigen beistehend, wenn es nicht etwa durch schlechte Erziehung verdorben ist? Notwendig, sagte Glaukon, ein drittes."

Es handelt sich hierbei um die drei Grundqualitäten des Bewußtseins. Als solche sind sie erst begründet, wenn eine jede dieser Weisen der seelischen Äußerung ein ganz eigentümliches, einziges, durch keine der andern ersetzbares Gepräge zeigt. Diese psychologische Distinktion ist durchführbar: „...das kann ja einer schon an den Kindern sehn, daß sie, nur eben geboren, schon voll Eifers sind; von Nachdenken scheinen mir wenigstens einige gar niemals etwas zu bekommen und die meisten nur sehr spät. — Ja, beim Zeus, sprach ich, das hast du schön gesagt." (441.) Und jener Homerische Vers: „Aber er schlug an die Brust und strafte das Herz mit den Worten..." ist ein neuer Beleg für die Unterscheidung des bloßen animalischen Affektes und gedankenloser Leidenschaft von sittlicher Begeisterung, welche durch die Reflexion über gut und böse geleitet ist.

Die hier berührten Einzelfragen sind nichts als Ausführungen oder Variationen des den Dialog beherrschenden Grundmotivs. Dieses gilt es immer von neuem ans Licht zu stellen.

Es ist im Grunde einerlei, ob wir das Selbstbewußtsein der Einzelnen studieren oder das im Staat verkörperte Selbstbewußtsein der Bürger insgesamt. Der Philosoph hätte ja kein Interesse am Staate, wenn er an ihm nicht den Menschengeist studieren könnte, und wenn er nicht umgekehrt fordern dürfte, daß, was die rein deduktive Ableitung für den synthetischen Aufbau des Selbstbewußtseins ergibt, einen adäquaten Ausdruck in den gesellschaftlichen Institutionen finden müsse. Wie die Einheit der Seele die Gesundheit des Geistes zur Bedingung hat, so ist keine Einheit des Staates möglich ohne das Wohlergehen aller Einzelnen seiner Glieder. Der Staat atmet wie die Seele; die gleichen Voraussetzungen des Gedeihens gelten für beide; was hier herrscht, muß auch dort regieren, um die rechte Verfassung zu bewirken; der Staat würde mürbe und krank und das Staatswesen zerfiele, welches den seelischen Zustand und das Seelenheil der Mitglieder nicht zärtlich und genau berücksichtigte, und wenn es die psychologischen Bedingungen des erkennenden und wollenden Geistes

nicht im sozialen Makrokosmos wiederholte. Es „gebührt... dem Vernünftigen zu herrschen, weil es weise ist und für die gesamte Seele Vorsorge hat, dem Eifrigen aber, diesem folgsam zu sein und verbündet...“ (441.) Die rechte Mischung von Musik und Gymnastik bringt die Zusammenstimmung beider hervor, „spornt“ das eine „an“ und „nährt es“ durch schöne Reden und Kenntnisse, „mildert“ das andere durch „Harmonie und Rhythmus“. „Und diese beiden, nun so auferzogen und in Wahrheit in dem Ihrigen unterwiesen und gebildet, werden dann dem Begehrlichen vorstehen, welches wohl das Meiste ist in der Seele eines jeden und seiner Natur nach das Unersättlichste, welches sie dann beobachten werden, damit es nicht etwa, durch Anfüllung der sogenannten Lust des Leibes groß und stark geworden, unternehme, anstatt das Seinige zu verrichten, vielmehr die andern zu unterjochen und zu beherrschen, was ihm nicht gebührt, und so das ganze Leben aller verwirre.“ (442.)

Ein analoges Zusammenwirken der Lebenskräfte ist dem äußeren Feinde gegenüber erstrebenswert. Der Begriff der Tapferkeit wird in diesem Zusammenhang in idealem Sinne erklärt. „Auch tapfer also, meine ich, nennen wir jeden Einzelnen vermöge dieses Teils, wenn sein Mutartiges durch Lust und Unlust hindurch immer treu bewahrt, was die Vernunft zu fürchten empfiehlt und was nicht.“ Die Weisheit wird analog beschrieben: „Und weise (ist jeder Einzelne) durch jenen kleineren Teil, welcher in ihm herrscht und dieses verkündiget, indem auch in dem Einzelnen dieser Teil in sich hat die Erkenntnis dessen, was einem jedem und dem Ganzen aus allen dreien Gemeinsamen zuträglich ist.“ Die Besonnenheit bestimmt sich ebenfalls von hier aus: sie entsteht „durch Freundschaft und Zusammenstimmung“ des „Herrschenden“ mit dem „Beherrschten“, wenn jenes mit diesem „einmütig ist darüber, daß das Vernünftige herrschen soll und sie nicht miteinander in Streit sind“.

So sind die Tugenden des Privatmannes und des Staates in gleicher Weise erklärt und begründet, in deren Ausübung, Ausbildung, pflichtmäßigen Verrichtung die Gerechtigkeit besteht. Menschen, welche sie besitzen, sind brauchbare Bürger. Wer sollte eher als sie, welche sich selbst zu beherrschen verstehen, Verträge halten, von Verrat, Diebstahl und Ehebruch und Pietätlosigkeit weiter entfernt sein als sie? Was also sollte die Gerechtigkeit anders sein als „dieses Vermögen, welches einzelne Menschen sowohl als ganze Staaten zu so beschaffenen macht?“ (443.)

Die Untersuchungen über den Staat und die über den Begriff der Gerechtigkeit gehen auf dieselbe Grundlage zurück: auf den erkennenden Geist selbst. Der Staat ist eben nach Platon nicht die auf

den Vertrag gegründete, etwa auch kündbare Gemeinschaft von Individuen, nicht die zur Tugend gemachte Not, nicht animalisch triebhaft wie die als Produkt des natürlichen Instinkts in ihrer Zweckmäßigkeit bewundernswerte Organisation der Bienen in ihrem Korbe, sondern in des Wortes verwegenster Bedeutung eine Rechtsinstitution, welche nicht der äußeren Naturnotwendigkeit ihr Dasein verdanken kann, weil dies dem Begriff der reinen Begründung widersprechen würde, sondern welche aus den Bedingungen des Selbstbewußtseins hergeleitet ist. „So ist uns also der Traum vollständig erfüllt, von dem wir sagten, daß er uns vorschwebe, daß wir gleich im Anfang der Begründung unseres Staates durch Gunst irgendeines Gottes auch in das erste Prinzip und die Grundgestalt der Gerechtigkeit scheinen eingeschritten zu sein." (443.)

Die Gerechtigkeit ist keine konkrete Berufspflicht wie die des Schusters, die sich auf einen bestimmten Gegenstand und die Technik seiner Verfertigung und die Herstellung selbst bezieht, an welcher sie sich als an einem Schatten veranschaulichen ließe, sie bezieht sich ferner nicht auf äußere Handlungen in bezug auf das, was dem Menschen gehört, sondern sie betrifft die „wahrhaft innere Tätigkeit in Absicht auf sich selbst und das Seinige".

Die Einheit der Seele, in der jede Qualität ihre eigentümliche Funktion behält und vollzieht, wobei diese Handlungen gemäß ihrer originalen Proportion einander unterstützen, eine bestimmte Stufenordnung einhalten, nach welcher die eine der andern subordiniert ist, besteht in einem Zusammenbinden von den drei Grundelementen, wie auch von etwaigen Zwischengliedern von ihnen, in einer vereinheitlichenden Synthese aus vielem. Die Seele ist wie immer eine Einheit der Vielheit[1]). Sie ist es hier in einer besonderen Funktion, wo sie als idealer Repräsentant der Gerechtigkeit und als Urheber der guten und rechtmäßigen Handlung bestimmt und in dieser Leistung betrachtet wird. Die Gerechtigkeit ist der Gesundheit vergleichbar. Wie nun Gesundheit darin besteht, „das Leibliche in ein naturgemäßes Verhältnis des Beherrschens und voneinander Beherrschtwerdens zu bringen", so wird die Gerechtigkeit durch eine entsprechende Proportion in der Seele bewirkt. „So wäre denn die Tugend, wie es scheint, Gesundheit und Schönheit und Wohlbefinden der Seele..." (444.) Wird man sich diesem Ergebnis der Untersuchung nicht verschließen

[1]) Man vgl. hierzu Gesetze 945, wo der Begriff des Rechtes auf Revolution bestimmt wird: Wenn die Prüfungen der Archonten nicht untadlig sind, dann löst sich die Einheit des alle staatlichen Einrichtungen zusammenfügenden Rechtes auf, eine Behörde trennt sich von der andern, es fehlt an einem einheitlichen Ziel, aus dem einen werden viele Staaten und, von Aufruhr erfüllt, geht er zugrunde.

können, so scheint die Frage erübrigt, „ob Rechttun und um Schönes sich bemühen und gerecht sein, mag es nun verborgen bleiben oder nicht“ zweckmäßig sei. „Aber, o Sokrates, sagte er, ganz lächerlich scheint mir wenigstens nun schon diese Untersuchung zu werden, wenn man doch, sobald die Natur des Leibes verderbt ist, glaubt, nicht leben zu müssen... wenn aber die Natur dessen, wodurch wir doch eigentlich leben, in Unordnung und verderbt ist, ob man leben soll, wenn einer nur alles andere tun kann, was er will, außer das nicht, wodurch er eben die Schlechtigkeit und Ungerechtigkeit loswerden und zur Gerechtigkeit und Tugend gelangen könnte, da doch beide uns so erschienen sind, wie wir sie jetzt beschrieben haben.“ (445.)

Es gibt, wie sich von der nunmehr erreichten Höhe des Dialogs wie von einer Warte aus zeigt, „nur eine Gestalt der Tugend“, „unzählige aber der Schlechtigkeit, unter welchen sich jedoch gewisse vier auszeichnen als bemerkenswert“. Alsbald wird das Musterbeispiel der Staatsverfassung herangezogen: „Soviel, als es Arten der Staatsverfassung gibt, soviel mögen auch wohl Gestalten der Seele sein.“ (445.) Unter fünf Regierungsformen, welche unterschieden werden, sind die ersten das Königtum und die Oligarchie. Diese erste Gestalt wird bei rechter, dem entworfenen philosophischen Ideal gemäßen Erziehung der Herrschenden nicht „an den wesentlichen Ordnungen des Staates rühren“.

Im platonischen Staate war die Gemeinschaft von Weibern und Kindern für die Wehrmänner gefordert worden. Wie läßt sich diese Forderung von unseren modernen sittlichen Begriffen aus verstehen? Die Aufhebung der Ehe könnte das Staatsgebäude und die Grundlagen der menschlichen Gesellschaft selbst zu bedrohen scheinen. Woran ließe sich besser als an die Ehe die sittliche Selbsterhaltung, Stetigkeit und Befestigung der Persönlichkeit anknüpfen? Ist die eheliche Gemeinschaft nicht eine rechtliche Bindung und ein freiwillig eingegangener Vertrag, auf welchem die Familie beruht, die Geschlechter, die Völker, also das Wohl der Gesamtheit? Beachten wir die Argumentation bei Platon. „Wird es nun nicht der Anfang der Verständigung sein, daß wir uns selbst fragen, was wir wohl als das größte Gut anzuführen haben für das Bestehen eines Staates, auf welches zielend der Gesetzgeber alle Gesetze geben muß, und was als das größte Übel, und dann untersuchen, ob, was wir eben durchgegangen sind, uns in die Spur des Guten gleichsam paßt, von der des Bösen aber abweicht?“ (462.)

Der Gedanke der Aufhebung der Sondergemeinschaften wie der Familie wird hier mit dem der Aufhebung des Eigentums verbunden. In freilich gewagter Hyperbel wird eine erhöhte Sittlichkeit als Muster

hingestellt, um die Mängel selbst unserer konkreten sittlichen Zustände zu beleuchten. Das eben wäre zu fordern, daß der Gesamtorganismus gleichsam nur einen Körper besitzt, so daß Lust und Unlust aller Bürger unlöslich verknüpft sind, mit dem Leiden jedes Einzelnen die Gesamtheit leidet. Nur so hat der Staat die rechte Einheit, Einheitlichkeit und Sittlichkeit. Die Aufhebung von Mein und Dein verbürgt die Gemeinsamkeit von Lust und Unlust, Freuden und Schmerzen, Wohl und Wehe, hütet den Staat vor Zerrissenheit und Spaltungen in eine Vielheit. Die Einheit ist durch die Idee des Guten vorgezeichnet und vorgeschrieben und dieser Idee angepaßt.

Der Staat also ist eine Anwendung auf die Idee des Guten. Es entsteht folglich die Aufgabe, diejenige politische Verfassung zu bestimmen, in welcher diese am vollkommensten zum Ausdruck kommt, zunächst mit Außerachtlassung empirischer Nebenumstände, wie sie die menschlichen Schwächen und Bedürfnisse darstellen.

Die Forderung der Gütergemeinschaft — und dies ist die Erklärung ihrer beständigen Wiederkehr bei allen idealistischen Denkern — ist der Idee des Guten latent, ist somit aus dem Selbstbewußtsein und seinen Beweisgründen herleitbar. Was diesen Bedingungen des menschlichen Geistes gemäß ist, dient auch der konkreten Förderung der Einheit des Menschengeschlechts: „Wird nicht Rechtsstreit und Klage ganz verschwunden sein unter ihnen, um es kurz zusammenzufassen, weil keiner etwas Eignes hat außer seinem Leibe, alles andre aber gemeinsam ist?“ (464.)

Indem Sokrates-Platon das einheitliche Gesetz des reinen menschlichen Willens unter der Aufgabe der Bestimmung der Idee der Gerechtigkeit suchte, bestrebte er sich zugleich, den pädagogischen Weg zu zeigen, es im Staatsleben zu verwirklichen, die empirischen Widerstände, welche sich der Realisierung dieser ideellen Einheit entgegenstellen, zu beseitigen. Es kann nach den vorhergehenden Erörterungen hierbei keinem Zweifel unterliegen, daß es sich für Platon nicht um die Utopie des Schlaraffenlandes, sondern um den Staat der theoretischen Arbeit und der sittlichen Tat handelt. Mag der jeweilige Zeitgeist gangbarere Wege finden zu können glauben, um diesen in die Wirklichkeit zu übertragen, so wird doch durch die besondern Mittel seiner Ausführung das allgemeine Ideal nicht betroffen, welches hier von Platon in klaren Linien für alle Zeiten erdacht und entworfen wurde. Das Ideal ist zeitlos, nur seine Anwendung ist empirisch und veränderlich, durch Zeit und Umstände bedingt. Platon beschreibt das Leben im Ideal; — auch die Wächter sind keine wirklichen, sondern ideale Gestalten, Menschen, welche nach der Idee gewählt wurden und zur Idee erzogen werden sollen; da jedoch die Idee die Norm ist, welche

zur Richtschnur der Handlung dient, so ist mit ihrer Bestimmung die Aufgabe gestellt, die empirischen Verhältnisse in möglichst größter Annäherung zu den idealen umzuformen und umzubilden. In stetigem fruchtbaren Zusammenhang mit der Wissenschaft steht diese Erziehung der Bürger zur staatlichen Gemeinschaft. Sie ist der Schutz gegen den Verfall in Anarchie, wie er durch die Aufhebung von Mein und Dein herbeigeführt zu werden drohen könnte. Einer drastischen Schilderung eines solchen Prozesses, die zugleich eine bittere Satire auf das utopistische Staatsideal enthält, findet sich in neuerer Zeit bei Shakespeare in seinem „Sturm“ [1]):

Gonzalo: Ich wirkte im gemeinen Wesen alles
Durchs Gegenteil: denn keine Art von Handel
Erlaubt ich, keinen Namen eines Amts;
Gelahrtheit sollte man nicht kennen; Reichtum,
Dienst, Armut gäb's nicht; von Vertrag und Erbschaft,
Verzäunung, Landmark, Feld- und Weinbau nichts;
Auch kein Gebrauch von Korn, Wein, Öl, Metall,
Kein Handwerk; alle Männer müssig, alle;
Die Weiber auch, doch völlig rein und schuldlos;
Kein Regiment —

Sebastian: Und doch wollte er König sein.

Gonzalo: In der gemeinsamen Natur sollt' alles
Frucht bringen ohne Müh' und Schweiß; Verrat, Betrug,
Schwert, Speer, Geschütz, Notwendigkeit der Waffen,
Gäb's nicht bei mir; es schaffte die Natur,
Von freien Stücken alle Hüll' und Fülle,
Mein schuldlos Volk zu nähren.

Sebastian: Keine Heiraten zwischen seinen Untertanen?

Antonio: Nichts dergleichen, Freund; alle los und ledig, Huren und Taugenichtse.

Gonzalo: So ungemein wollt' ich regieren, Herr,
Daß es die gold'ne Zeit verdunkeln sollte.
. . . . . .

Alonso: Ich bitt' dich, schweig! Du sprichst von nichts zu mir.

[1]) Übersetzt von A. W. v. Schlegel.

Wie weit unterscheidet sich diese Karikatur des gold'nen Zeitalters von dem platonischen Gemeinwesen, in welchem Vernunft und Wissenschaft das Herrscheramt verwalten! Sie leisten die Garantie, daß methodische Genauigkeit auch in den sittlichen Fragen erzielt wird. Hier, wo von Sokrates das Gesetz des Handelns gesucht wird, würde vergeblich ein Mangel sokratischer Dialektik gesehen. Wer wollte auch, um ein Lessingsches Wort zu variieren, nicht nur menschenfreundlicher, sondern auch sittenstrenger scheinen wollen als Sokrates?

Die Einheit steht am Ende der Rechnung wie sie am Anfang stand. Es ist vielleicht nicht überflüssig und zu gewagt, zu behaupten, daß die traumhaft vorschwebende Gerechtigkeit auf die Einheit in mancherlei Gestalt führte. Die abstrakte Einheit ist Resultat der philosophischen Spekulation. Die Einheit als Eintracht ist die Quintessenz des rein Gewollten. Die Einheit muß jedoch auch und nicht zum wenigsten Erziehungsmittel, ein die Seele bestimmendes und beschwingendes Motiv sein; und wo wäre diese naive Weise der Mathematik konkreter zu finden als in der Musik, in ihrem elementaren, durchsichtigen Aufbau, in ihren Harmonien und Rhythmen, und wie könnte sie den Körper bilden, es sei denn in ihrer rechten Mischung mit der Gymnastik? Wir bedürfen zuerst solcher Mittel, welche uns das Ziel mehr erahnen lassen, als daß sie es in begrifflicher Deutlichkeit vor uns hinstellen; es muß zuerst die seelische Disposition geschaffen werden, auf deren Grunde das sittliche Individuum emporwächst und sich auslebt.

Die Tiefe und der sittliche Ernst der Untersuchung leuchten erst dann ein, wenn die Frage nach der Möglichkeit eines solchen Staates gestellt und zu beantworten unternommen wird. An diesem Ziel muß nicht weniger festgehalten werden als an der idealen Vollkommenheit des politischen Körpers. Platons Staat ist so wenig ein Luftgebilde, daß der hier gewählte Standpunkt im modernen, weltbürgerlichen Sinne eher zu eng als zu überspannt scheinen könnte. Denn es handelt sich für ihn nicht um die bloße Staatsidee, welche sich an irgendeinem Volk erfüllen könnte, sondern zum idealen Staat ist zunächst der griechische Nationalstaat zu bilden. Wie in moderner Zeit durch Fichtes idealistisches System das Deutschtum seine genaue philosophische Bedeutung und Bestimmung erhält, so hier das Griechentum von der sokratischen Dialektik aus. Der Idealismus hält sich selbst in seinen radikalsten Ausprägungen an die Welt mit klammernden Organen, gilt es doch, die Sinnlichkeit zu verstehen, den gegebenen Ausschnitt aus der größeren Sphäre des Unendlichen.

Auch wäre kein rechter Erzieher der Menschheit, wer nicht die Affekte, wie Begierde und Liebe, an ihrem Orte berücksichtigte, wer nicht auch in bezug auf sie die Möglichkeit der Aufgabe untersuchte.

So wird hier insbesondere das Ideal des Friedens auf den griechischen Staat bezogen, auf das gar nicht so wirklich bestehende wie gedachte Vaterland. „Daß also Hellenen mit Barbaren und Barbaren mit Hellenen, wenn sie gegeneinander fechten, Krieg führen, wollen wir wohl sagen, und daß sie von Natur einander verfeindet sind und man diese Feindschaft Krieg nennen müsse — wenn aber Hellenen gegen Hellenen etwas dergleichen tun, daß sie von Natur einander Freund sind, und daß in diesem Zustand Hellas nur krank ist und unter sich verfehdet und man diese Feindschaft nur Fehde nennen müsse." (470.)

Ist nicht ein rein pädagogisches Bemühen darin ersichtlich, daß auf den Schaden, den das Unrecht den Übeltäter am eignen Leibe verspüren läßt, aufmerksam gemacht wird? „So betrachte es denn, fuhr ich fort, an dem, was man jetzt Fehde nennt, wo eine solche entstanden und ein Staat in sich geteilt ist, wenn sie da einer des anderen Acker verwüsten und Häuser anzünden, wie grundverderblich dann die Fehde erscheint, und keine der beiden Parteien es mit dem Staat gut meinen kann, weil sie ja sonst nicht tollerweise die Ernährerin und Mutter verstümmeln würden, sondern es genug wäre für die Sieger, dem Besiegten ihre Früchte zu rauben, sonst aber gesinnt zu sein, als ob sie sich wieder vertragen und nicht immer im Kriege bleiben würden." (470.)

In dem entworfenen Idealstaat ist mithin der Krieg nur ein Ausnahmezustand, und es ergeben sich völkerrechtliche Bestimmungen für Fehden innerhalb des Gemeinwesens aus der Erwägung, daß alle seine Glieder Teile eines einheitlichen Gesamtorganismus bilden, daß eine Schädigung, welche das Vaterland erfährt, alle einzelnen Bürger in Mitleidenschaft zieht, deren Wohl und Wehe eben mit dem der Gesamtheit unlösbar verknüpft ist.

Wie wir in unseren einleitenden Betrachtungen schon sahen, ist für die reinen Forderungen der Philosophie die Frage ihrer Tauglichkeit für die Praxis belanglos... „Nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existieren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit [im ersten Entwurf einer Staatsverfassung und bei allen Gesetzen] nach den Ideen getroffen würden und an deren Statt nicht rohe Begriffe eben darum, weil sie aus Erfahrung geschöpft worden, alle gute Absicht vereitelt hätten. Je übereinstimmender die Gesetzgebung und die Regierung mit dieser Idee eingerichtet wären, desto seltener würden allerdings die Strafen werden, und da ist es denn ganz vernünftig, (wie Plato behauptet), daß bei einer vollkommenen Anordnung derselben gar keine dergleichen nötig sein würden. Ob nun gleich das letztere niemals

zustande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welche dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen."

Diese klaren, richtunggebenden Worte, von unendlichem philosophischen Weitblick eingegeben, gehören an die Spitze jeder staatsrechtlichen Untersuchung.

Das Urbild ist ein platonischer Terminus, wie überhaupt jene Sätze den Begriff der platonischen Idee erneuern wollen. „Als Urbild" — so heißt es bei Platon — „suchten wir die Gerechtigkeit an sich, was sie wohl ist, und den vollkommen gerechten Mann, wie es wohl einen geben könne, und wie er sein würde, wenn es einen gäbe, und wiederum die Ungerechtigkeit und den Ungerechtesten, damit wir auf jene sehend, wie sie uns erschienen in Absicht auf Glückseligkeit und ihr Gegenteil, genötigt würden, auch von uns selbst einzugestehen, daß, wer ihnen am ähnlichsten ist, auch das ihnen ähnlichste Los haben würde, nicht aber deshalb, um aufzuzeigen, es sei möglich, daß dies wirklich so vorkomme." (472.) Wie das Urbild, welches der Maler von dem vollkommen schönen Menschen entwirft, nicht an den Nachweis gebunden ist, „daß es einen solchen Mann auch geben könne", so haben wir auch bei dem Muster der Staatsverfassung uns nicht darum zu sorgen, ob wir „aufzeigen können, es sei möglich, einen Staat so einrichten, wie es beschrieben wurde".

Lessing hat am Schlusse der Schrift: „Leibniz von den ewigen Strafen" sehr geistreich und treffend den Begriff des vollkommenen Sünders erörtert. „Und wenn es denn nur auch bloß möglich wäre, ja, in alle Ewigkeit bloß möglich bliebe, daß es Sünder geben könne, welche auf keine Weise zu bessern stünden, Sünder, welche nie aufhören könnten zu sündigen: warum für diese bloß möglichen Ungeheuer nicht auch bloß mögliche, ihnen allein zukommende Strafen annehmen oder gelten lassen?" Das besondere Beispiel, um das es sich hier handelt, gehört in eine Theodizee. Für die Funktion der Idee und für den Begriff ihrer Möglichkeit ist es jedoch charakteristisch. Sofern die Sünde ein zugestandenes Faktum ist, sind auch ein Urbild der Idee der Sünde und die sich aus ihm ergebenden Folgerungen in demjenigen Maße möglich wie jenes selbst. So darf auch die Frage nach der Existenz des vollkommen Gerechten oder Weisen nicht gestellt werden, wo es sich um die Begründung der Idee des Gerechten handelt. Diese Abwehr der Existenzfrage soll indes nur bezwecken, das Problem der Freiheit in seiner ganzen Schärfe hervortreten zu lassen; sie darf hingegen nicht zur Romantik und Weltfremdheit führen. Deshalb ist die Möglichkeit des Staates dennoch Problem; nur, daß hierbei nicht auf die bestehende Wirklichkeit Bezug

genommen wird, sondern die logischen Mittel der Ermöglichung des Gemeinwesens ergründet werden. Diese sind entdeckt, wenn sich eine Methode angeben läßt, die Revolution des empirischen Staates zu bewirken und ihn der Umformung in den idealen näher zu bringen. Hier fällt nun der klassische Ausspruch: „Wenn nicht, sprach ich, entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt sogenannten Könige oder Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren, und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, die vielerlei Naturen aber, die jetzt zu jedem von beiden einzeln hinzunahen, durch eine Notwendigkeit ausgeschlossen werden, ehe gibt es keine Erholung von dem Übel für die Staaten, lieber Glaukon, und ich denke auch nicht für das menschliche Geschlecht, noch kann jemals zuvor diese Staatsverfasssung nach Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne sehen, die wir jetzt beschrieben haben." (473.)

Indem die methodische Behandlung der staatsrechtlichen Aufgaben unternommen wird, treten an die Stelle des Nationalstaats die Staaten insgesamt, und hiermit ist die Idee der Menschheit zum leitenden Gesichtspunkt geworden.

Soll nun die Philosophie die Grundlage der Staatswissenschaft und Politik sein, so gilt es die Bestimmung ihres Begriffs. Hier werden nun tiefe psychologische Unterscheidungen der Erkenntniskritik erreicht. Die einschneidende Bestimmung ist der Versuch, Vorstellung und Erkenntnis voneinander genau zu sondern und scharf gegeneinander abzugrenzen. Gelänge er nicht, so gäbe es keinen Schutz vor sophistischen Kritikastern. Wie abstrakt und erkenntniskritisch diese Untersuchungen auch sind, so ist doch ihr Zusammenhang mit unserem ethisch-politischen Problem offenbar. Sollte das Wohl der Gesamtheit von dem Dafürhalten der Regenten oder auch irgendwelcher Bürger abhängig gemacht werden? Es muß auch hier ein Wissen und Erkennen und nicht bloßes Meinen geben. Welches Kriterium gibt es für dieses?

Wie die Erkenntnis sich auf das Sein bezieht, so die Unkenntnis auf das Nicht-Sein. Die Vorstellung nun steht in der Mitte zwischen dem sonnenklar Seienden und dem in keiner Beziehung Seienden. Was völlig ist, wird auch völlig erkannt, was jedoch überhaupt nicht ist, ist auch in keiner Weise erkennbar; wenn nun etwas so beschaffen ist, daß es sowohl ist wie nicht ist, so liegt es in dieser beiden Mitte, ist zu suchen als ein zwischen ihnen Anzunehmendes. Die Vorstellung ist ein Akt des Bewußtseins, welcher sich notwendig auf einen Gegenstand, ein Etwas bezieht und dennoch vom Erkenntnisprozeß unterschieden ist. Die Vorstellung ist in ihrer Eigen-

tümlichkeit in der Seele aufzeigbar. „Jenes also" — so schließt die Untersuchung — „wäre uns noch übrig zu finden, was an beiden teil hat, an Sein und an Nicht-Sein, und deshalb keines von beiden unvermischt mit Recht genannt werden darf, damit, wenn es sich uns gezeigt hat, wir dann von diesem mit Recht ausssagen können, es sei vorstellbar." (478.)

Mit diesen Feststellungen und Ermittlungen ist der Grundstein zum systematischen Gebäude der reinen Erkenntnis gelegt. Das Schöne ist dem Häßlichen, das Gerechte dem Ungerechten entgegengesetzt. Jedes Glied dieser Begriffspaare stellt eine Einheit dar, „aber da jedes vermöge seiner Gemeinschaft mit den Handlungen und körperlichen Dingen und den übrigen Dingen überall zum Vorschein kommt, erscheint auch jedes wieder als vieles". (476.) Der als Einheit zu definierende Begriff ist empirisch in eine Vielheit verflochten. Nur als Einheit jedoch läßt sich die Idee und das echte Sein erfassen... „Wir haben gefunden," — so schließt die diesbezügliche Untersuchung — „wie es scheint, daß was die Menge für viel Schönes und dergleichen hält, sich irgendwo zwischen dem Nichtseienden und dem Wahrhaftseienden herumdreht . . . Die also viel Schönes beschauen, das Schöne selbst aber nicht sehen, noch einem anderen, der sie dazu führen will, zu folgen vermögen, und die vielerlei Gerechtes, das Gerechte selbst aber nicht, und so alles, diese, wollen wir sagen, stellen alles vor, erkennen aber von dem, was sie vorstellen, nichts... Diejenigen jedoch, die jegliches selbst, wie es sich immer gleichermaßen verhält, beschauen, nicht, daß die erkennen und nicht vorstellen?" (479.) Indem der ganze Seelenapparat sich vor uns auftut, wird es nicht befremden, daß die Psychologie der Ästhetik zugleich mit der der reinen Erkenntnis beschrieben wird.

Das echte Sein besteht nicht in den schönen Dingen, sondern im Gerechten selbst, im Schönen selbst. Wer schöne Töne und Farben liebt und betrachtet, ist ein Meinungsliebender, „dagegen die jegliches Seiende selbst Liebenden muß man weisheitsliebend und Philosophen nennen, nicht aber meinungsliebend". So gibt es also auch ein Sein des Schönen, eine Realität von ihm und ein eigentümliches Gesetz, dem es unterliegt.

Allgemein ist der Begriff des Philosophen durch die Relation von Erkenntnis und Sein bestimmt, durch die Idee, welche ihren Ursprung in der reinen Vernunft hat, im Unterschiede von der Vorstellung und Meinung, von dem auf die Dinge bezüglichen Wissen und Erkennen, kurz von aller Art von Wirklichkeit; dieser Begriff wird gekennzeichnet durch die abstrakten Einheiten des Schönen, des Gerechten, welche

dem Dogmatiker und Empiristen der Empfindung, der nur glaubt, was mit Augen zu sehen und mit Ohren zu hören und mit Händen zu greifen ist, nicht einleuchten.

Die Untersuchung führt auf Einheiten in der Erkenntnis, wie eine solche der Staat ist. Der Staat ist gleichsam ein real wirksames System von Ideen. In welcher Methodik werden diese Ideen begründet, an welchem genauen Objekte können sie gewonnen und durch welche Mittel für den Einzelnen und die Allgemeinheit fruchtbar gemacht werden?

Ist es nicht ein merkwürdiges Unterfangen, dem Staat als erstes und höchstes Problem die Erkenntnis aufzugeben? Wohl läßt sich aus dem Kulturstaat Wisssenschaft und Kunst nicht wegdenken, ohne seinen Begriff selbst aufzuheben. Ist der sokratische Ausspruch jedoch nicht so zu verstehen, daß das Genie der Wissenschaft zugleich dem Staat sein Gesetz gibt, daß die Platon, Leibniz, Kant Staatsleiter werden sollten? Sachlich gesprochen, scheint der Idealstaat in den Elementen der Erkenntnis selbst begründet. „Dieses, denke ich, soll uns feststehen in Absicht der philosophischen Naturen, daß sie Kenntnisse immer lieben, welche ihnen etwas offenbaren von jenem Sein, welches immer ist, und nicht durch Entstehen und Vergehen unstät gemacht wird." (485.) Es mag seltsam anmuten, daß das Staatsgebilde die Erkenntnis des immer Seienden zu pflegen und zu fördern berufen ist, die reine Vernunfterkenntnis zum Ziele hat. Nur so freilich werden philosophische Naturen in ihm leiten, hervorragend durch Größe der Denkungsart und durch die aus ihr entspringende Übersicht der ganzen Zeit und alles Seins.

Die Erhaltung ist im platonischen Staate ein theoretischer Gedanke; nicht die physische Selbstbehauptung wie im materialistischen Gedanken des Kampfes ums Dasein. Wie jene logische Abstraktion tiefer und umfassender ist als dieser besondere Lehrsatz der Naturgeschichte, so hat auch die ihm korrespondierende politische Körperschaft die tiefere philosophische Begründung empfangen.

Der Staat ist nach seiner ethischen Bedeutung eine Rechtsinstitution, nicht ein willkürlich gewordenes oder wie ein Organismus emporgewachsenes geschichtliches Konkretum. Dies drückt sich darin aus, daß der Staat eine Schöpfung des Gesetzgebers — objektiv gesprochen der Gesetzgebung ist.

Weil Philosophie Erkenntnis des Immerseienden ist, so wird „ein ungereimter Erzieher" sein, „der es für Weisheit hält, der bunten von allerwärts her zuströmenden Menge Lust und Unlust bemerkt zu haben, es sei nun an der Malerei oder Tonkunst oder an den bürgerlichen Verhältnissen". (493.) Die echte Kunst des Staatsmanns, welche sich ja

von der des Philosophen nicht unterscheidet, hat ein höheres Ziel als die nun einmal der Betrachtung der reinen Begriffe wie des Schönen selbst usf. unzugängliche und unphilosophische Menge. Wie viele Faktoren müssen sich glücklich zusammenfinden, um den rechten Nährboden für philosophische Naturen zu bilden! Hier kann es fruchtbringend sein, „wenn eine große Seele in einem gar zu kleinen Staat geboren ist" und ein ihr gemäßeres Feld der Betätigung zu suchen sich bemüßigt sieht. Die Bedeutung des Staatswesens für die philosophische Bildung bleibt stets im Vordergrund der Betrachtung; doch auch der klaffende Widerspruch zwischen dessen wirklicher Gestalt und den ideellen Forderungen wird nicht vertuscht. „Die nun unter diesen wenigen kosten und gekostet haben, was für eine süße und herrliche Sache sie ist — so heißt es von der Philosophie —, und auf der anderen Seite die Torheit der Menge deutlich genug einsehen und, daß, geradeheraus zu sagen, an keinem etwas Gesundes ist von denen, die den Staat bewirtschaften, und kein Verbündeter zu finden, mit dem einer der gerechten Sache beispringen und doch durchkommen könnte, sondern wer nicht mit Unrecht tun will, wie jemand, der unter wilde Tiere gerät, da er doch nicht imstande ist, einer allein allen Widerstand zu leisten, ehe er noch für den Staat oder seine Freunde etwas ausrichten könnte, ohne Nutzen für sich und die andern zu Grunde gehen würde — dies alles wohl zu Herzen nehmend, wird ein solcher sich ruhig verhalten und sich nur um das Seinige bekümmern und, wie einer im Winter, wenn der Wind Staub und Schlagregen herumtreibt, hinter einer Mauer untertritt, froh sein, wenn er die andern voll Frevel sieht, nur selbst frei von Ungerechtigkeit und unheiligen Werken dieses Leben hinzubringen und beim Abschiede daraus in guter Hoffnung ruhig und zuversichtlich zu scheiden." (496.) Bei dieser elegischen, weltfremden, skeptischen und selbstischen Stimmung kann es naturgemäß für Sokrates nicht sein Bewenden haben, sie dient nur zur Charakteristik der seelischen Disposition, auf deren Oberfläche sich mit neuen Aufgaben eine erneute Tätigkeit regt. „Und gewiß," sprach er — so lautet die Antwort des Mitunterredners —, „ist es nichts Geringes, was er angerichtet hat, wenn er so scheidet." — „Aber auch, antwortete ich, nicht das Größte, weil er eben keinen tauglichen Staat gefunden hat. Denn in einem solchen würde er selbst noch mehr zunehmen und mit dem Seinigen auch das gemeine Wesen retten." (496.)

Das philosophische Geschlecht kann seine eigentümliche Kraft erst in dem besten Staat recht eigentlich entfalten. Es ist dies jener, den wir bei der Gründung des Staates beschrieben haben. „Und auch das ist damals schon gesagt worden, daß immer etwas im Staat sein

165869

muß, welches denselben Begriff von der Verfassung festhält, den du, der Gesetzgeber bei Feststellung der Gesetze hattest." (497.) Wenn die philosophische „Muse sich eines Staates bemächtigt", dann besteht die beschriebene Verfassung. „Denn unmöglich ist sie nicht, noch bringen wir Unmögliches vor, Schweres aber, das geben wir selbst zu." (499.) Die Anfeindungen, welchen dieses Ideal unterworfen ist, entstehen aus der Verkennung des Begriffs der Philosophie. Alle persönlichen Streitereien und Zänkereien der Schulen gehören der Sophistik an. „Denn wer in der Tat seine Gedanken auf das Seiende richtet, o Adeimantos, hat ja wohl nicht Zeit, hinunterzublicken auf das Treiben der Menschen und im Streit gegen sie sich mit Eifersucht und Widerwillen anzufüllen, sondern auf Wohlgeordnetes und immer gleich Bleibendes schauend, was unter sich kein Unrecht tut oder leidet, sondern nach Ordnung und Regel sich verhält, werden solche auch dieses nachahmen und sich dem nach Vermögen ähnlich bilden. Oder, meinst du, es gäbe eine Möglichkeit, daß einer das, womit er gern umgeht, nicht nachahme? Unmöglich, sagte er. — Der Philosoph also, der mit dem Göttlichen und Gerechten umgeht, wird auch gerecht und göttlich, soweit es nur dem Menschen möglich ist." (500.)

Das Göttliche, die Regel, die Gesetzmäßigkeit, das Sein der Erkenntnis, was sind sie im letzten Grunde anderes als Synonyma für die gleiche Sache? Nicht der subjektiv empfindende und urteilende Mensch soll regieren, sondern der Mann der Wissenschaft und objektiven Erkenntnis, und es gilt von nun ab die von Platon zu höherer begrifflicher Klarheit noch entwickelte Beziehung, welche die denkende Vernunft auf die ewige Geltung der Form und des Gehalts des Erkenntnisobjektes hat, als sie von Parmenides ausgesprochen wurde. So empfindet der deutsche Klassiker:

„Danke, daß die Gunst der Musen
Unvergängliches verheißt:
Den Gehalt in deinem Busen
Und die Form in deinem Geist."

Das Göttliche steht seiner Bedeutung gemäß nicht im Gegensatz zu den Aufgaben dieser Welt. „Wenn ihm nun" — fuhr ich fort — „eine Notwendigkeit entsteht, zu versuchen, wie er das, was er dort sieht, auch in der Menschen Sitte einrichten könne, im einzelnen sowohl als öffentlichen Leben, um nicht nur sich allein zu bilden, glaubst du, er werde ein schlechter Bildner zur Gerechtigkeit und Besonnenheit sein und jeder volksmäßigen Tugend?" Der Staat ist das Werk des Künstlers, des Werkmeisters, des Malers, der ihn nach göttlichem Urbild, welches er in seiner Seele erzeugte, entwirft und zeichnet. Dem

in seinem Kopf entstandenen idealen Bild der Staatsverfassung verschafft er die äußere Realität, indem er die Verhältnisse des bürgerlichen Lebens jenen nur in der Einbildung und Gedanken bestehenden Normen gemäß zu gestalten und zu bilden trachtet. Die individuelle Bildung ist kein Selbstzweck in jedem Sinne; sie muß mit der Belehrung und Erziehung des Menschengeschlechtes gepaart sein.

Inwiefern läßt sich das Staatsideal einem Bild vergleichen? Die Einbildungskraft bringt es hervor. Und obwohl in dem Kopfe des Philosophen entsprungen, malt es sich anders auch nicht in anderen Menschenköpfen, wird ihren Geistern eingebildet, in sie hinein projiziert. Was ist die Wirklichkeit anders als ein gemeinsames Bild, welches alle in der Seele tragen, und welches und sofern es eine eigentümliche Gesetzmäßigkeit des Erkennens vertritt und zum Ausdrucke bringt?

Man kann die entstehende Verfassung des Staates wie ein Schema betrachten, welches auf einer Schreibtafel oder einem unbeschriebenen Blatt entworfen und verzeichnet wird. Der Zeichner sieht auf zweierlei: auf das von Natur Gerechte, Schöne, Besonnene und das unter den Menschen dafür Geltende; durch Mischung aus beiden bildet er das Tüchtige in den Menschengeist hinein, was Homer das Göttliche nannte. Haben wir erkenntniskritisch eine andere Möglichkeit, die Ideen zu fixieren, welche doch psychologisch Geschöpfe der Einbildungskraft sind und bleiben, als durch sinnliche Symbole, also durch Schriftcharaktere, Bilder, Anschauungen?

Die Begründung der Idee des Gerechten hängt ab von der des Guten ... „Daß die Idee des Guten die größte Einsicht ist, hast du schon vielfältig gehört als durch welche erst das Gerechte und alles, was sonst Gebrauch von ihm macht, nützlich und heilsam wird." (505.) Wir suchen von ihr nicht Meinung und Vorstellung, sondern exaktes Wissen. Da dieses im Ethischen nicht in gleicher Lehrhaftigkeit, Beweisbarkeit und sinnfälligen Apodiktizität erreichbar ist wie im Theoretischen, so kann Sokrates nur einen Sprößling des Guten als Abschlagzahlung ans Licht zu ziehen versprechen. Zu dieser Ableitung wird zunächst der Begriff der Idee bestimmt ... „Das Schöne selbst und das Gute selbst und so auch alles, was wir vorher als vieles setzten, setzen wir als eine Idee eines jeden und nennen es jegliches, was es ist ... Und von jenen vielen sagten wir, daß es gesehen werde, aber nicht gedacht; von den Ideen hingegen, daß sie gedacht werden, aber nicht gesehen." (507.) Wie wir nun das Licht nicht erblicken könnten, „wär' nicht das Auge sonnenhaft", das Gesicht jedoch nicht mit der Sonne identisch ist, so ist auch ein Unterschied zwischen der Idee des Guten einerseits und Erkenntnis und Wahrheit andererseits, welche ebenfalls menschliche Korrelata jenes

höheren Ursprungs durch ihre Verwandtschaft mit ihm und die unentbehrlichen Mittel sind, sich ein Bild von diesem zu machen. „Erkenntnis aber und Wahrheit, wie dort Licht und Gesicht für sonnenartig zu halten zwar recht war, für die Sonne selbst aber nicht recht, ist auch hier für gutartig zu halten zwar recht, für das Gute selbst aber gleichwohl welches von beiden anzusehen nicht recht, sondern noch höher ist die Beschaffenheit des Guten zu schätzen." (509.)

Das Erkennbare hat nicht nur das Vermögen, erkannt zu werden, von dem Guten, sondern verdankt ihm auch das Sein und das Wesen. Denn das Gute selbst ist kein Sein, sondern überragt das Sein an Würde und Geltung. Dieses „Übertreffen" ist „wundervoll". Das Sein der Erkenntnis und Wahrheit wird gleichsam überboten, in einer neuen Art des Seins aufgehoben und dadurch von neuem begründet. Die Idee des Guten bildet den Beweis und die metaphysische Grundlage für die Gegenstände der Erkenntnis und die reine Erkenntnis: für Vernunft und Wissenschaft, sie ist so das gedachte Bollwerk gegen die Angriffe des Skeptizismus und ihre zynische Verachtung. Sie bedeutet mehr: den Schritt von der Natur zur Sittlichkeit, von der Naturerkenntnis zur Ethik, vom Sinnlichen zum Übersinnlichen. In dieser Begrenzung der Seins- und Erkenntnisarten und ihrer systematischen Gliederung, in dieser Funktion selbst entsteht und besteht die sittliche Idee. Wie nun die Idee in neuerer Zeit von Kant als Aufgabe charakterisiert wurde, so ist auch bei Platon dem Reich des Sollens und der sittlichen Werte kein konkreteres Substrat als der Problemgedanke zuzuordnen, ist es doch der Platonische Idealismus, welchen die Kritik in den bezüglichen Ausführungen zu neuem Leben erweckt.

An die Erörterung und Bestimmung der Idee des Guten wird im Staat die eigentliche platonische Metaphysik angeknüpft. Von welcher Seite der Philosophie aus Platon auch ihre Probleme betrachtet, immer sieht er sich auf grundlegende Unterscheidungen der Erkenntniskritik als den methodischen Ausgang geführt. Hierin besteht das Moderne seiner Denkungsart.

Einleitend werden zwei Arten unterschieden: das Denkbare und das Sichtbare. Die Sphäre des Sichtbaren zerfällt in Bilder und Gegenstände, die des Denkbaren wiederum in zwei Teile: Gedanken, welche sich bildhaft schematisieren lassen und an Anschauungen einherschreiten, und in rein spekulatives, „diskursives" Denken. So unterscheiden sich Geometrie und Dialektik, Mathematik und Philosophie. In dem bekannten Höhlengleichnis handelt es sich um die Charakteristik des Stufenganges der Erkenntnis, der in ein metaphorisches Gewand gekleidet wird, mag dies nun die Naivität der Darstellung oder bewußte

Verbildlichung aus erzieherischen Gründen sein. Platons Genius geschähe kein Abbruch, wenn wir zugestehen, daß das philosophische Denken erst in einer mehrtausendjährigen Geschichte seine nunmehrige Reife gewann. Unter dieser Einsicht aber dürfte die Erkenntnis nicht leiden, daß hier eine erste Begründung der Erkenntniskritik mit Glück gewagt wird. Der platonische Gedanke ist nach jenen ersten Unterscheidungen, welche bereits der geometrischen Anschauung Ehrenrettung sicherten, ein schlicht populärer von freilich ewiger Bedeutung. Die die Einbildungskraft mit dem Scheine der Wahrheit einwiegenden Sinneswahrnehmungen geben nichtsdestoweniger nur ein subjektives Spiegelbild des echten Seins. Wir wissen aber bereits, daß Philosophie ihrer Definition nach Erkenntnis des Immerseienden ist. Was das naive Bewußtsein zu erkennen glaubt, sind nur Schatten der wahren Relationen; erst das geschulte Denken wird auch — gleichnisweise gesprochen — „die Sonne selbst, nicht Bilder von ihr im Wasser oder anderwärts, sondern sie selbst an ihrer eignen Stelle anzusehen und zu betrachten imstande sein". (516.) Welcher ist der Stufengang der Erkenntnis? „Gewöhnung also, meine ich, wird er nötig haben, um das Obere zu sehen" (sc. das Licht der Sonne im Gegensatz zu den Schatten, welche durch das Feuer vor der Höhle auf die dem Beobachter gegenüberstehende Wand von den Menschen und den Gegenständen fallen. Jener war eben noch so gefesselt, daß er den Kopf nicht zu ihm hinaufzuwenden vermochte). „Und zuerst würde er Schatten am leichtesten erkennen, hernach die Bilder der Menschen und der anderen Dinge im Wasser und dann erst sie selbst." Sind nun die Dinge an sich selbst in jedem Sinne von Bildern verschieden? „Du weißt doch, daß die Geometer sich der sichtbaren Gestalten bedienen und immer auf diese ihre Reden beziehen, ohnerachtet sie nicht von diesen handeln, sondern von jenen, denen diese gleichen, und um des Vierecks selbst willen und seiner Diagonale ihre Beweise führen, nicht um deswillen, welches sie zeichnen, und so auch überall dasjenige selbst, was sie nachbilden und abzeichnen, wovon es auch Schatten und Bilder im Wasser gibt, deren sie sich als Bilder bedienen, zu erkennen trachten, was man nicht anders sehen kann als durch reines Denken (διάνοια)." (510.) Die reine Vernunft (νοῦς) ist dem reinen Denken noch übergeordnet, dieses steht in der Mitte zwischen der Vernunftserkenntnis und der Vorstellung (δόξα). Der Einteilungsgrund ist ersichtlich: Die Erkenntnisarten stufen sich ab nach dem Grade und der Weise ihrer Gewißheit. So ergibt sich die psychologische Rangordnung: „die Vernunfteinsicht dem obersten, die Verstandesgewißheit dem zweiten, dem dritten Teil aber weise den Glauben an und dem vierten die Wahrscheinlichkeit und ordne sie dir nach dem Verhältnis, daß, soviel das, worauf sie sich beziehen,

an der Wahrheit teil hat, soviel auch jedem von ihnen Gewißheit zukomme."

Wie die Sonne „es ist, die alle Zeiten und Jahre schafft und alles ordnet in dem sichtbaren Raume" und die Ursache des Glanzes ist, den sie ausstrahlt und des von ihr Beschienenen, so ist die Idee des Guten der Ursprung des echten Seins und der echten Erkenntnis. In ihr gipfelt die Untersuchung als dem Wissen des Höchsten. „Gott mag wissen, ob es richtig ist; was ich wenigstens sehe, das sehe ich so, daß zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten erblickt wird; wenn man sie aber erblickt hat, sie auch gleich dafür erkannt wird, daß sie für alle die Ursache alles Schönen und Richtigen ist, im Sichtbarem das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, erzeugend, im Erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend, und daß also diese sehen muß, wer vernünftig handeln will, es sei nun in eigenen oder öffentlichen Angelegenheiten." (517.)

Eine bedeutungsvolle Gleichung führt zum Begriff der Philosophie. Philosophie ist Dialektik, diese ist die höchste Einsicht, diese identisch mit der Idee des Guten und — das Verbindungsglied mit unserem Thema zeigt sich hier — diese die Norm des Handelns in allen Fragen des Lebens, des Rechtes und des Staatswesens. Die Anschauung des Seienden ist weder angeboren noch kann sie äußerlich gelehrt werden. „Wir müssen daher, sprach ich, so hierüber denken, wenn das Bisherige richtig ist, daß die Unterweisung nicht das sei, wofür einige sich vermessen sie auszugeben. Nämlich sie behaupten, wenn keine Erkenntnis in der Seele sei, könnten sie sie ihr einsetzen, wie wenn sie blinden Augen ein Gesicht einsetzten . . . Die jetzige Rede, aber sprach ich, deutet an, daß dieses der Seele eines jeden einwohnende Vermögen und das Organ, womit jeder begreift, wie das Auge nicht anders als mit dem gesamten Leibe zugleich sich aus dem Finstern ans Helle wenden konnte, so auch dieses nur mit der gesamten Seele zugleich von dem Werdenden abgezogen werden muß, bis es das Anschauen des Seienden und des Glänzendsten unter dem Seienden aushalten lernt." (518.) Vor Gericht oder sonst in der Welt werden nur die „Schatten des Gerechten" oder ihre „Bilder" verteidigt und verfochten. Die Unschicklichkeit der Idee und des Idealisten für die unvollkommene Wirklichkeit widerlegt nicht das Ideal der Vollkommenheit. Die Erziehung aber kennt ihre Bestimmung. „Uns also als den Staatsgründern, sprach ich, liegt ob, die trefflichsten Naturen unter unsern Bewohnern zu nötigen, daß sie zu jener Kenntnis zu gelangen suchen, welche wir im Vorigen als die größte aufstellten, nämlich das Gute zu sehen . . ." (519.)

Wer die Wahrheit über das Gerechte und Schöne und Gute ge-

sehen hat, der erkennt es in den Schattenbildern und hierdurch sowohl diese Bilder als auch dasjenige, wovon sie herrühren. Also ist die reine Ideenlehre die Voraussetzung des Erfahrungswissens, und dieser Zusammenhang ist schon ein ethisch bedingter. Es wäre ja nicht sozial, wenn sozusagen der ideale Mensch und der wirklich existierende auf zwei Arten von Köpfen verteilt würde, und es macht ja auch die Idee des Guten unsere Sinnenwelt rational durchsichtig und erkennbar. Worin könnte sich das Gute sonst dokumentieren, wenn nicht in der Vernunftgemäßheit der uns umgebenden Natur? Was kann es Höheres und Erstrebenswerteres für den Menschengeist geben? Und daß darüber hinaus die reale Erhaltung unseres Sonnensystems aus Gründen der reinen Vernunft angenommen wird, ist, wenn überhaupt, so doch ein verzeihlicher Irrtum. Denn wie anders soll der theoretische Idealist die Unsterblichkeit mit seinem Maßstabe des Wissens und Erkennens in Einklang bringen als durch den Gedanken einer Fortdauer des Universums in infinitum und einer auf ihrer Grundlage möglichen Fortpflanzung des Menschengeschlechtes? Wenn wir radikale Vernichtung und ebensolche Entstehung neuer und immer neuer Welten annehmen, so würden wir mit unserer Vernunft die Forderung des Guten, so wenig wir sie leugnen können, doch nicht zu verstehen imstande sein. Die Kongruenz der Gesetze dessen, was nach natürlichen Bedingungen kausal geschieht, und dessen, was der Geist mit Freiheit will, und das Zusammenfallen dieser Entwicklungsreihen in einem unendlich fernen Zeitpunkte — das eben bedeutet die Idee des Guten; dieser gedankliche Inhalt bestimmt ihre Stelle im System der reinen Philosophie, und durch ihn erfährt sie von einer bedeutungsvollen Seite aus ihre Begründung und rationale Rechtfertigung.

Welches ist nun der Weg zur echten Philosophie? Soviel steht nämlich fest, daß nur diese die bürgerliche Gewalt gering achtet, und eben derjenige, welcher einen Anteil an der Regierung erstrebt, soll ausgeschlossen sein, um Wettbewerb und Streit im Gemeinwesen nicht aufkommen zu lassen, damit ja die reine und gute Sache triumphiere! Um nun zum Ziel zu gelangen, dazu bedarf es einer Umlenkung der Seele und einer Auffahrt vom nächtlichen Tage zum wahren Tage des Seins, einer Revolution der Denkungsart, welche wir eben die wahre Philosophie nennen. Welche Wissenschaft hat diese Potenz, einen Zug der Seele von Werden zum Sein zu bewirken? Das ist die Frage.

Musik und Gymnastik sind die ersten Erziehungselemente. Die Gymnastik betrifft das Werdende und Vergängliche: den Leib, sein Wachstum und seinen Verfall. Die Musik hat nur Harmonien, mittels derer sie eine Wohlgestimmtheit erzeugt, indes nicht Wissenschaft und

Erkenntnis, sie bringt mittels des Zeitmaßes die Wohlgestimmtheit hervor, in Rede und Wort führt sie zu diesen verwandten Wirkungen, bald die Fabel mehr begünstigend, bald die Wahrheit, sie ist ein Gegenstück der Gymnastik — niemals die jetzt gesuchte allgemeine Wissenschaft. Hier ist nun bei Platon ein Zwischenglied der Betrachtung ausgelassen, welches wir in neuerer Zeit bei Goethe entwickelt sehen. Freilich Platon eilt zu erkenntniskritischen Begründungen, nachdem er einmal den äußeren Umriß der Erziehung gezeichnet hat. Vergegenwärtigen wir uns die bezügliche Stelle über die pädagogische Provinz aus den Wanderjahren ... „bei uns ist der Gesang — so erklärt der Gefährte Wilhelm auf seine Frage — die erste Stufe der Bildung, alles andere schließt sich daran und wird dadurch vermittelt. Der einfachste Genuß sowie die einfachste Lehre werden bei uns durch Gesang belebt und eingeprägt, ja selbst was wir überliefern an Glaubens- und Sittenbekenntnis, wird auf dem Wege des Gesanges mitgeteilt; andere Vorteile zu selbsttätigen Zwecken verschwistern sich zugleich, denn indem wir die Kinder üben, Töne, welche sie hervorbringen, mit Zeichen auf die Tafel schreiben zu lernen und nach Anlaß dieser Zeichen sodann in ihrer Kehle wiederzufinden, ferner den Text darunter zu fügen, so üben sie zugleich Hand, Ohr und Auge und gelangen schneller zum Recht- und Schönschreiben, als man denkt; und da dieses zuletzt nach reinen Maßen, nach genau bestimmten Zahlen ausgeübt und nachgebildet werden muß, so fassen sie den hohen Wert der Meß- und Rechenkunst viel geschwinder als auf jede andere Weise. Deshalb haben wir denn unter allem Denkbaren die Musik zum Element unserer Erziehung gewählt, denn von ihr laufen gleichgebahnte Wege nach allen Seiten".

Das platonische Erziehungsideal scheint hier durch Pestalozzis Gedanken befruchtet; die zentrale Stellung der Musik ist durchaus platonisch. Die Musik hat in ihren Harmonien und Gesängen Bezug auf den sinnlichen und sittlichen Menschen, in ihrem Rhythmus leitet sie auf die mathematischen Wissenschaften hin; so strahlt von ihr gleichsam alle Erkenntnis aus, so kann sie psychologisch Vernunft und Wissenschaft vorbereiten.

Der Hinweis auf die Meß- und Rechenkunst ist, wie er an Pestalozzi erinnert, so in eminenter Weise hier bei Platon bereits gegeben. Welches ist die Wissenschaft — so lautet bei Platon die Frage —, die sich auf Musik, Gymnastik und alle Kunst bezieht? Es ist ein gemeinsames Element aller Kenntnisse, Fertigkeiten, Berufsfächer, alles exakten Denkens und aller Wissenschaften. Dieser Grundbestand ist allerdings merkwürdig einfach und unscheinbar. Er besteht in der schlichten Erkenntnis, „die eins und zwei und drei zu verstehen; ich nenne es aber, um es kurz zusammenzufassen, Zahl und Rechnung.

Oder ist es damit nicht so, daß jegliche Kunst und Wissenschaft daran teilnehmen muß?"

Es handelt sich für die Pädagogik des Staates um den Wehrmann. Indes Rechnen und Zählen ist nicht nur eine notwendige Voraussetzung der Kriegskunst, sondern dieses Wissen bestimmt den Begriff des Menschen geradezu mit. Wer auch nur ein Mensch sein will, muß diese Grundverfahren der Mathematik sich angeeignet haben. Es wäre indes verfehlt, annehmen zu wollen, daß mit dem elementaren Rechnen der Begriff der reinen Erkenntnis, welcher auf das wahrhafte Sein Bezug hat, schon gegeben ist. Die Zahleinheit ist wie die Wahrnehmung, sofern sie auf eine Vieldeutigkeit führt, nicht reines Denken, sondern der Paraklet, das Mittel, diese eigentliche geistige Funktion im Bewußtsein zu erwecken und zu erzeugen. „Diese Kenntnis mag wohl zu dem auf die Vernunftseinsicht Führenden, was wir suchen, ihrer Natur nach gehören, niemand aber sich ihrer recht als eines auf alle Weise zum Sein Hinziehenden bedienen." (523.)

Der Charakter der unbestimmten Vielheit, über den die Wahrnehmung und Zahl nicht hinausführen, ruft das reine Denken zur Tätigkeit und zur genauen und eindeutigen Bestimmung auf. Dieser Anknüpfungspunkt des Gedankens ist indes kein zufällig psychologischer, denn nur an Vielheiten lassen sich die Denkeinheiten bestimmen und begrifflich festhalten. Wie Größe und Kleinheit, Härte und Weichheit, Leichtigkeit und Schwere von den Sinnen nicht hinreichend unterschieden werden, („geht es nicht jedem Sinne so, daß zuerst der über das Harte gesetzte Sinn auch über das Weiche muß gesetzt sein?" [524]), so wird auch Einheit und Vielheit immer verquickt, jedes mit seinem Widerspiel verbunden gesehen. Um den Begriff der Größe „deutlich zu machen, ward die Vernunft genötigt, ebenfalls Großes und Kleines zu sehen, nicht vermischt, sondern getrennt, also auf entgegengesetzte Weise wie jenes". Und „wenn die Einheit deutlich genug an und für sich gesehen oder von sonst einem Sinn ergriffen wird: so könnte sie dann keine Hinleitung sein zum Sein... Wenn aber mit ihr zugleich immer ein Widerspiel von ihr gesehen wird, so kann kein Ding mehr eins zu sein scheinen als auch das Gegenteil davon, dann wäre schon eine weitere Beurteilung nötig, und die Seele würde müssen darüber bedenklich werden und den Gedanken in sich aufregend untersuchen und weiter fragen, was doch die Einheit selbst ist". (524.)

Dasselbe Objekt erscheint der Wahrnehmung als eins und unendlich. Was von der Einheit gilt, erstreckt seine Geltung auf das ganze Zahlenreich. Die Zahl ist mithin der geeignete Vorwurf des Wehrmanns, der zugleich Philosoph ist. „So wäre denn die Kenntnis ganz geeignet,

sie gesetzlich einzuführen und die, welche an dem Größten im Staate teilhaben sollen, zu überreden, daß sie sich an die Rechenkunst geben und sich mit ihr beschäftigen, nicht auf gemeine Weise, sondern bis sie zur Anschauung der Zahlen gekommen sind, durch die Vernunft selbst, nicht Kaufs und Verkaufs wegen wie Handelsleute und Krämer darüber nachsinnend, sondern zum Behuf des Krieges und wegen der Seele selbst und der Leichtigkeit ihrer Umkehr von dem Werden zum Sein und zur Wahrheit." (525.)

Von den Dingen zu den Begriffen; das ist der Weg der Philosophie und Wahrheit. Die Rechenkunst führt die Seele aufwärts und nötigt sie, über die Zahlen selbst ihre philosophischen Betrachtungen aufzustellen nicht bloß, wenn sie greifbare oder sichtbare Körper haben. Die reine Mathematik ist der Ausgangspunkt für die reine Philosophie.

Die wahre Einheit, welche nicht dinglich und dann ebenso eine Vielheit ist, besteht nur in Gedanken und läßt sich äußerlich nicht ergreifen. Nur dasjenige indes ist ein notwendiges Erkenntnismittel, welches die Seele nötigt, das Denken selbst zum Zwecke der Wahrheit zu gebrauchen.

Der Arithmetik ist der pädagogische Nutzen zuzusprechen, daß sie die Fassungskraft des Schülers auch auf anderen Gebieten erhöht, daß sie in jedem Falle die Erkenntniskraft fördert. Im Zusammenhang mit der Zahlenlehre steht die Meßkunst. Gehört sie den gesuchten Wissenschaften an? Wiederum kann es sich nicht um die angewandte Geometrie handeln, wie nützlich sie auch für die Kriegskunst sein mag. „Zu dem allen (zu praktischen Zwecken), sagte ich, ist freilich ein sehr kleiner Teil der Rechenkunst und der Meßkunst hinreichend; der größere und weiter vorschreitende Teil derselben aber, laß uns zusehen, ob der einen Bezug hat auf jenes, nämlich zu machen, daß die Idee des Guten leichter gesehen werde." (526.) Die Geometrie ist nichts weiter als Mittel der Erkenntnis, sie ist als eigne Disziplin des Erkennens Selbstzweck. Ihr Gegenstand ist nicht das Werden und Vergehen, sondern das Immerseiende. Zur „Idee des Guten" trägt alles bei, was die Seele nötigt, sich nach jener Gegend hinzuwenden, wo das Seligste von allem Seienden sich befindet, welches eben sie auf jede Weise sehen soll. Die Hyperbel, welche so der geometrischen Erkenntnis ihren erkenntniskritischen Ort zuschreibt, ist aus der Einsicht der apodiktischen Gewißheit ihrer Aussagen entsprungen. Die Geometrie ist die gesuchte Wissenschaft, denn sie ist ein Zug der Seele zur Wahrheit und ein Bildungsmittel philosophischer Denkungsart. — Die dritte Wissenschaft ist die Sternkunde. Die ängstliche Beschränkung auf empirische Anwendung wird verspottet. Worauf es ankommt, ist ein höheres Ziel. „Wie anmutig

du bist, sprach ich, daß du scheinst, die Leute zu fürchten, sie möchten meinen, du wollest unnütze Kenntnisse aufbringen. Das aber ist die Sache, nichts Geringes, jedoch schwer zu glauben, daß durch jede dieser Kenntnisse ein Sinn der Seele gereinigt wird und aufgeregt, der unter anderen Beschäftigungen verloren geht und erblindet, da doch an dessen Erhaltung mehr gelegen ist als an tausend Augen, denn durch ihn allein wird die Wahrheit gesehen." (527.) Die Wahrnehmungen bieten uns nur Anwendungen des Wissens dar. Daher muß man die „Gebilde am Himmel, da sie doch im Sichtbaren gebildet sind, zwar für das Beste und Vollkommenste in dieser Art halten, die aber doch weit hinter den wahren Bewegungen zurückbleiben, in denen sich die wirklichen Geschwindigkeiten nach der wahrhaften Zahl und allen wahrhaften Figuren gegeneinander bewegen und, was darin ist, mitführen. Dies ist alles nur durch Gedanken zu fassen, durch Sehen aber nicht". (529.) Die sinnliche Mannigfaltigkeit enthält nur Beispiele der reinen Theorie. Für den Philosophen existieren nicht die Dinge, sondern die wissenschaftlichen Probleme. „Also, sprach ich, um uns der Aufgaben zu bedienen, welche sie darbietet, wollen wir wie die Meßkunde, so auch die Sternkunde herbeiholen, was aber am Himmel ist lassen, wenn es uns anders darum zu tun ist, wahrhaft der Sternkunde uns befleißigend, das von Natur Vernünftige in unserer Seele aus Unbrauchbarem brauchbar zu machen." (530.) Wie die Bewegungen, welche die Sternkunde lehrt, den Augen erscheinen, so die Harmonien den Ohren. Platon ist nicht in erster Linie Physiker, sondern Philosoph. Das Verdienst der Pythagoräer war es, die Mathematik unmittelbar auf die Natur zu übertragen und, indem sie Zahl und Sein identifizierten, Begründer der mathematischen Physik zu werden. Platon indes ist als Methodiker des Erkennens für die Isolierung der hier naiv verschmolzenen Bestandteile. Die reine Erkenntnisfunktion wird zu bestimmen gesucht. Wir können keine mathematische Naturwissenschaft treiben, bevor wir die Objekte der Geometrie und das Wesen der Proportion und der Zahl überhaupt definiert und studiert haben. Dem Philosophen liegt ob, Elemente des Erkennens aufzuzeigen, welche vor der besonderen experimentellen Erfahrung und unabhängig von ihr gelten. Die Unterlassung dieser Feststellung ist der Fehler der Pythagoräer: „sie suchen in . . . wirklich gehörten Akkorden die Zahlen, aber sie steigen nicht zu Aufgaben auf, um zu suchen, welches harmonische Zahlen sind und welches nicht, und weshalb beides." (531.) Philosophische Erkenntnis und Erforschung des Guten und Schönen sind identisch; denn wenn wir einmal die logische Funktion begrifflichen Denkens erkannt haben, so ist der Schritt zur Idee des Guten vorgezeichnet. An der Transzendentallogik, um Kantisch zu reden, wird man in Anbetracht stringenter Beweise nicht zweifeln

wollen, der Primat der praktischen Vernunft ist zwar nicht so beweisbar, entspringt dennoch aber einem Erkenntnisbedürfnisse. Denn, wenn wir in der Theorie von Hypothese zu Hypothese fortschreiten mögen, und in diesem Eifer der tieferen und immer tieferen Begründung unseres Wissens nie ermüden dürfen, so erhebt sich zwar nicht innerhalb der Wissenschaft, jedoch an ihrer Grenze die Frage nach einer neuen Art des Seins und der Geltung, von dem das bisherige Erkenntnisproblem selbst erst als ein Gegenstand seinen Sinn erhält. Denn was nützte uns selbst die Wahrheit, wenn sie nicht Beziehung auf Tüchtigkeit und Tugend des Menschen hätte, wenn sie uns nicht der Idee des Guten und Rechten näher brächte! Die Analyse des Wissens zeigt, daß es ein Unbedingtes nicht geben kann, die fortschreitend systematische Vertiefung der Erkenntnisfunktion lehrt, daß das Unbedingte als Endzweck zu unseren theoretischen Ableitungen hinzugedacht werden kann und muß. Darum ist das Gute das Ziel alles Erkennbaren und, weil Erkenntnis auf das Sein geht, der Aufstieg zum wahrhaft Seienden.

Die genannten Wissenschaften führen zur dialektischen Philosophie; ihr Wesen besteht jedoch in etwas Weiterem: in der Erkenntnis der systematischen Beziehungen der Wissenschaften zueinander, einer Verwandtschaft, in deren Einsicht und Durchdringung sich das philosophische Genie bezeugt. So wird an der Ursprungsstelle der Philosophie im griechischen Altertum das Programm für alle künftige Philosophie entworfen. Man würde ihren Begriff mißverstehen, über den sich mit Worten so trefflich streiten läßt, wenn man mit ihr die Lehre vom erkennenden Subjekte meinte. Wenn wir uns jedoch an der Geschichte in Verbindung mit der Beweisführung ihrer literarischen Dokumente orientieren dürfen, so zeigt sich hier, daß wissenschaftlicher Geist sich nie und nimmer anders bezeugt als in der Forderung einer folgerechten Ableitung der Gegenstände des Wissens und Erkennens aus einer systematischen Einheit, die von dem Leitstern des Gedankens der Einheit des Bewußtseins und des Seins sich führen und lenken läßt.

Das Gute liegt am Ende eines Weges; das ist ein Symbol, welches zu gebrauchen der Philosoph nicht vermeiden kann; die Ableitung vom Ursprung des Gedankens — freilich auch Bilder — soll hierdurch bezeichnet werden; das Wesen liegt in dem Beweisverfahren.

Es gibt überhaupt kein anderes Erkenntnisideal als die Deduktion. Die Ableitung wiederum ist an die rationalistische Bedingung gebunden, daß sie nicht mit unbewiesenen Elementen anhebe. Die Meßkunde und die ihre Methode befolgenden Kenntnisse sind, obwohl sie sich mit dem Seienden befassen, nicht echte Erkenntnis. Sie gehen von Annahmen aus, die ihnen als unbeweglich gelten, indem sie von diesen keine Rechenschaft geben. Ein nicht gewußter Anfang und, was

in Verknüpfung mit ihm besteht, die Axiome und Lehrsätze der Mathematik sind noch nicht vollkommene Erkenntnis. Die dialektische Methode geht zum Anfang, zum ursprünglichen Element selbst, um dessen Evidenz zu erweisen, und hebt alle Voraussetzungen auf. Wir wissen jetzt, was reine Logik und was rationales Wissen ist: von hier aus ergibt sich ein Einteilungsgrund aller Wissenschaften. Obenan steht die reine philosophische Vernunfterkenntnis, an zweiter Stelle die Verstandeseinsicht, deren Produkt die exakten Wissenschaften sind, sodann Glaube und Wahrscheinlichkeit. Was zu den beiden letzteren gehört, ist Meinung, was zu den beiden ersteren gedankliches Erfassen und Erkennen. Erkennen betrifft das Sein; Meinen das Werden. So stehen sich nun die Begriffspaare analog gegenüber: Sein und Werden, Erkenntnis und Meinung, Wissenschaft und Glaube, Verstandeseinsicht und Wahrscheinlichkeit.

Die Beziehung von Vorstellung und Denken, welche sich durch ihre Relationen zum Gegenstand bestimmt, die Unterteilung und fernere Abstufung beider Erkenntnisarten, beider psychologischen Seinswesen oder Qualitäten soll hier der Vereinfachung der Untersuchung halber nicht des genaueren durchgeführt werden. Es gilt ja auch das Ziel im Auge zu behalten: Was ist Wahrheit, Tugend, das Gute; endlich reine Philosophie als das Erkenntnisorgan, mittels dessen diese erfaßt werden? „Dialektiker wird doch heißen müssen, der das Sein und die Wesenheit eines jeden Dinges begründen und ergründen will. Wer von einer Sache nicht klare und deutliche Begriffe gewonnen hat, über die er auch anderen den Beweis erbringt, von dem wird man in dieser Beziehung auch nicht behaupten wollen, daß er sie versteht und begreift.“ (534.) Wieviel mehr muß ein Beweis für die Idee des Guten gefordert werden, ohne deren Erkenntnis das Leben nutzlos verträumt und schmählich vertan wird, während das wache Bewußtsein nur dem vergönnt ist, der die Dinge von ihrem logischen Ursprung ableitet und die Logik, das Wissen selbst, im Sittlichen, im „Primat der praktischen Vernunft“, befestigt. Die Dialektik ist der Sims auf dem Gebäude der Wissenschaften, das Ende, über das hinaus es keine Erkenntnis, kein Wissen, kein Sein mehr geben kann, und das eben deshalb außerhalb des bisher ergründeten Seins (in Gedanken) zu setzen ist.

Echte Philosophie ist ein mühseliges Studium, für welches die befähigtsten wissenschaftlichen Talente gerade gut genug sind. Das ist nicht bloß ein schönes Wort, welches erzieherischen Wert hat. Philosophie ist Wahrheitsliebe und ihr Gegenstand fest umrissen, von dauerndem Bestand, nicht das Objekt willkürlicher Spekulation, sondern der in notwendiger Denkgesetzlichkeit begründete und beruhende Vorwurf

genauer methodischer Untersuchung. Philosophie ist Wissenschaft, Dialektik nicht sophistische Fertigkeit im Widerlegen des Gegners; sie setzt die Erkenntnis insbesondere der mathematischen Disziplinen voraus, welche sie aus einem höheren Ursprung ableitet, in logischer Reinheit darstellt.

Die Gerechtigkeit wacht über den Staat; wenn gerade Naturen Hüter sind, dann ist Staat und Verfassung gerettet. Spielend wird die Jugend unterrichtet werden, damit ja die Eigenart des Zöglings rein hervortrete und sorgsam gehegt und gepflegt werde. Der Jüngling sollte, wie wir wissen, auch mit dem Kriegsleben vertraut werden; denn wie sollte das staatliche Gefüge ohne bewaffneten Schutz gegen den äußeren Feind gesichert sein? Anstrengungen des Geistes und des Körpers, Wissen, wie es bestimmt wurde, und Gefahren, das sind die Elemente unserer Erziehung. Besonnenheit, Tapferkeit, Großmut, wissenschaftliche Fassungsgabe und steter Fleiß und jeder Teil der Tugend zeichnet die echte Natur aus. Den Leibesübungen werden zwei bis drei Jahre aufgespart und ausschließlich vorbehalten. Müdigkeit und Schlaf sind Feinde des Studiums, und der Tüchtige läßt sich auch an der körperlichen Leistungsfähigkeit erkennen. Wenn der Jüngling nun das zwanzigste Jahr überschritten und die erste Probezeit gut bestanden hat, müssen „die den Knaben zerstreut vorgetragenen Kenntnisse und Lehren für sie zusammengestellt werden zu einer Gesamtansicht und Übersicht der gegenseitigen Verwandtschaft der Wissenschaften und der Natur des Seienden." (537.) Nur ein solches Wissen ist sicher, befestigt, abgeschlossen, und in der Befähigung hierzu bewährt sich die Qualität des Philosophen. So ist ein Probierstein des philosophischen Genies gewonnen. Unter denen, die sich als beharrlich im Kriege und beharrlich im Lernen erzeigten, wird, wenn sie dreißig Jahre zurückgelegt haben, eine Auswahl getroffen. Sie werden einer Prüfung hinsichtlich ihrer Begabung zur Dialektik unterzogen, wo sich dann zeigt, „wer die Augen und die sonstige Sinneswahrnehmung beiseite lassend vermag, auf das S e i e n d e s e l b s t vermittels der wahren Erkenntnis zu gehen". Das Sein ist also das Problem der reinen Logik. Und was i s t, läßt sich nicht erkennen durch Sinn und Beobachtung, sondern einzig durch eine systematische Zusammenschau aller reinen Erkenntnisse. Es gibt kein echtes Sein, welches sich unmittelbar dem Betrachter darbietet; dieser bedarf aller Mittel und Instrumente, welche der Theoretiker erdachte und einer philosophischen Schulung des Denkens; erst was sich dieser so durch einen höchst komplizierten Apparat von Begriffen und Methoden hindurchgegangenen Anschauung erschließt, erhält den erkenntniskritischen Geltungswert des wahrhaften Seins.

Und dafür ist gesorgt, daß der Philosoph den politischen Auf-

gaben und bürgerlichen Pflichten nicht entzogen wird. Sie müssen in die Höhle, aus der sie bereits in das Reich des Lichtes und der Wahrheit gelangt waren, zurückkehren, Ämter übernehmen und so Erfahrung sammeln und hierin ihren Gefährten gleichkommen. Wer tüchtig befunden worden ist, das Auge der Seele dem lichtbringenden Guten zuzuwenden, wird hierzu aufgefordert und genötigt und, indem er dieses als Urbild braucht, leitet er Staat und Bürger und sich selbst. Die meiste Zeit werden sie der Philosophie widmen, darüber jedoch die notwendigen, keineswegs begehrenswerten Staatsgeschäfte nicht versäumen. Was nun von diesem Staat und seiner Verfassung gesagt ist, ist nicht als frommer Wunsch gemeint. Dazu bedurfte es eben der tüchtigen Naturen, dazu der wahren Philosophen, die einzig und allein in Achtung des für recht Erkannten und vornehmlich getragen von der Überzeugung der Notwendigkeit der Geltung des Gerechten, von eben diesem Begriff geleitet, das Staatswesen begründen und verwalten.

Ist der beschriebene Staat der beste? Er ist, wie wir wissen, nur eine von fünf Arten der Staatsverfassung. Immer wieder meldet sich bei diesen Erwägungen der Idealist zu Worte. Sind die Verfassungen organische Gebilde, oder sind sie vielmehr Ausdruck und Erzeugnis des Menschengeistes? Diese Frage muß vor allem den Psychologen der Erziehung interessieren. „Und du weißt doch, daß es gewissermaßen ebensoviel Arten von Menschen geben muß als Verfassungen. Oder meinst du, daß die Verfassungen von der Eiche oder vom Felsen entstehen und nicht aus den Sitten derer, die in den Staaten sind, nach welcher Seite hin eben diese den Ausschlag geben und das übrige mit sich ziehen?“ (544.) Der sittliche Zustand des Einzelnen bestimmt die Art der Verfassung; darum der große Nutzen der Pädagogik und ihre Bedeutung für Staat und Gesellschaft, der gar nicht genug betont werden kann.

Der Begriff der Gerechtigkeit sollte uns auch aus seinem Gegenstück, dem der Ungerechtigkeit, deduziert werden. Man beachte also die ungerechten Staatsverfassungen, und man wird zu dem gewünschten Ergebnis der Untersuchung fortschreiten, zu erkennen, „wie sich die reine Gerechtigkeit zur reinen Ungerechtigkeit verhält in bezug auf Glück und Elend, damit wir entweder dem Thrasymachos folgend der Ungerechtigkeit oder gemäß dem jetzt beleuchteten Gedanken der Gerechtigkeit nachstreben“. (545.) Um es nun in prägnanter Kürze zusammenzufassen: Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis, sie alle sind Abschweifungen und Abirrungen von der wahren Form des Gemütes der Menschen und demgemäß des Staates. Die Übergänge im Prozesse des Verfalls der echten Verfassung sind stetig. Zunächst werden die Regeln, welche für die Fortpflanzung aufgestellt sind, nicht streng

und zutreffend eingehalten werden. Die erste Vernachlässigung führt zu einer zweiten: die Wächter werden die Musik hintansetzen; hierdurch wird die Jugend unmusischer werden. Und was wird der Erfolg sein? Die strengen Naturen sind nicht mehr vorhanden; es entsteht eine Hinneigung zu denen, welche vorwiegend vom Affekt sich leiten lassen, zu „einseitigeren Naturen, welche mehr für den Krieg geeignet sind als für den Frieden". „Listen und künstliche Vorrichtungen für den Krieg werden am meisten in Ehren gehalten werden", und „hieraus entspringt beständiges Kriegführen und vieles dergleichen". Der Herrschende wird von seinen Leidenschaften bestimmt, diese mag nun als Ehrgeiz, Geldgier oder wie sonst sich äußern; in jedem Falle wird der Staatskörper darunter leiden. Diese erste Desorganisation führt leicht zu einer zweiten: zur oligarchischen Staatsform, „der nach der Schatzung geordneten Verfassung, in welcher die Reichen herrschen, die Armen aber an der Herrschaft keinen Teil haben". Ein solcher Staat aus Reichen und Armen hat das Element der Zersetzung in seiner Anlage; denn sind dies nicht vielmehr zwei Staaten als einer? „Den einen bilden die Armen, den andern die Reichen, welche beide immer jedoch sich gegenseitig auflauernd zusammenwohnen." Der Übergang aus „ehrsüchtigen und hochstrebenden Männern" zu „erwerbslustigen und geldliebenden" ist bald geschehen. Wo Tugend und Vernunft nicht mehr herrschen, ist das ausdrückliche Regiment des Reichen keine besondere Neuerung. Welchen Fehler trägt die so charakterisierte Oligarchie an sich? Er folgt aus dem definierten Begriff. Die Regierung war uranfänglich derjenigen Klasse zugesprochen, welche der Idee über sich selbst und über die Bürger die beherrschende Bestimmung gab. Wie anders hier, wo die Fähigkeit zur Staatsleistung an keine Bedingung der Fachkenntnis — also hier nicht an die Bedingung der Selbsterkenntnis geknüpft ist. Wo immer Sokrates das „An sich" des Begriffes, das Sein, wie es heißt, die Bedeutung und den sachlichen Gehalt eines solchen veranschaulichen will, wird von ihm an die populäre Vorstellungsweise, an die Urteilskraft des gemeinen Mannes appelliert, der sich doch bewußt ist, daß es für jede Kunstübung und jedes Handwerk einen Fachmann gibt, wieviel weniger wird der Meister der Staatsmannskunst vom Himmel fallen? „Wenn jemand auf diese Weise für die Schiffe Steuermänner ernennen wollte nach der Schatzung, Armen aber, wenn sie auch die Steuermannskunst viel besser verständen, wäre sie nicht verstattet? — Die werden, sagte er, eine schlimme Fahrt haben." (551.) Ebenso ist es mit der Regierung einer jeden Sache, und am meisten der größten und schwierigsten des Staates. Die Übergänge von Staatsform zu Staatsform, wie der Fehler des Vaters zu noch größerem des Sohnes führt, werden psychologisch fein beschrieben. Die Staaten würden sich ja nicht

wandeln, veränderten sich nicht die Menschen. Und so ist auch der Fortschritt von der Oligarchie zur Demokratie nur eine Konsequenz der einmal erreichten Ansicht. Die Umwandlung geschieht „aus Unersättlichkeit an dem vorgesteckten Guten, nämlich dem größtmöglichen Reichtum". (555.) Die vorige Staatsform mußte unbedingt die Vermehrung der Zahl der Armen im Gefolge haben. So nimmt denn unverschuldete Armut zu, Zügellosigkeit der Begüterten und die Erbitterung der Unbemittelten gegen die Besitzenden. Die Regierenden reißen die Regierten in ihre habgierige Stimmung mit fort. So entsteht ein Kampf aller gegen alle, der hier vom Ideal aus gerechnet sehr späte sittliche Zustand des Kampfes ums Dasein. Dieser gilt eben dem Philosophen nicht als ein Faktum, sondern als Entartungserscheinung. Wieder einmal zeigt sich, daß das πρότερον πρὸς ἡμᾶς das psychologisch Frühere, nicht das πρότερον τῇ φύσει, das sachlich Erste ist. Das reine Selbstbewußtsein ist freilich Aufgabe und Ende aller Ziele, zu denen wir je zu gelangen vermögen. Wie indes das reine Bewußtsein fast unmerklich durch Zwischenstufen hindurch in das empirische und unzulängliche übergeht, so muß es auch eine stetige Steigerung der geistigen Kräfte und Anlagen zur Erreichung einer wachsenden Reinheit und Vollkommenheit geben können. In diesem Sinne ist dem Philosophen die Reinheit das Erste und Feststehende, und alles Empirische muß als abgeleitet erscheinen. Hierdurch indes wird das Ideal selbst erfahrbar, und die Möglichkeit seiner Wirklichkeit besteht, sofern diese Betrachtungsweise auf allgemeine Zustimmung rechnen darf. Wenn es keine Entwicklung gäbe, so wäre die Idee des Guten ein Wahn und ein Staat nach ihrem Urbild eine Utopie. Gibt es jedoch einen Verfall, so muß auch ein Aufstieg möglich sein: zu der in der Idee begründeten Vollkommenheit.

Die Demokratie wurde als Gesetzolsigkeit und Anarchie verstanden. Hier ist Platon ein Kind seiner Zeit; indes auch der Menschenkenner, der wohl weiß, daß Vernunft nicht leicht allgemein werden kann. Würde er fordern, daß eine willkürliche Kaste regieren sollte, so würde dies gegen den modernen Begriff der Freiheit verstoßen. Indes er fordert die Herrschaft des Vernünftigen, und er unterläßt einzig zu untersuchen und zu entscheiden, ob nicht ein jeder Mensch der Vernunft bei weiser Erziehung teilhaftig werden könne. Kann jedoch ein Zweifel darüber bestehen, wie Platon diese Frage entschieden haben müßte, er, der in der Erkenntnis eine Wiedererinnerung der Seele an einen früheren Zustand gesehen wissen wollte, eine Fundgrube des Wissens, die er im „Menon" in dem Geiste des Sklaven aufzeigte?

Was die Demokratie zustande kommen ließ, war die Entwertung des Verdienstvollen und Tüchtigen. Solange die Tugend am Ruder

war, bestand die Regierung zu Recht, und kein Widerspruch durfte gegen den Herrscher oder die herrschende Gruppe laut werden. Wo indes der Zündstoff zu berechtigter Unzufriedenheit gegeben ist, wo zudem die Regierenden sich eine gesetzlose Freiheit anmaßen, da wird der Regierte diese auch für sich in Anspruch nehmen und jener sie ihm nicht verweigern können. Worauf es Platon ankommt? Nicht Freiheit um jeden Preis dem großen Haufen zu versprechen, sondern den rechten Gebrauch der Freiheit von den Staatslenkern zu fordern, das Volk zum vernunftgemäßen Nießbrauch der Freiheit zu erziehen. Pädagogen werden indes geboren, und die Menschen unterscheiden sich in Neigung und Anlage. Daher sind die Bürger des Staates, welcher auf Selbstbestimmung aller Einzelnen beruht, sofern diese durch Prinzipien des praktischen Urteils sich leiten lassen, nicht als einander gleich zu denken. Die echte Demokratie — so könnte man Platon verstehen — ist, paradox gesprochen, de facto Aristokratie, und nur die unverstandene Demokratie, wie sie empirisch vorliegt, ist Anarchie. Die Demokratie ist eben nach Platon überhaupt keine Verfassung. Der ganze Staat — so wurde gespottet — ist voll Freiheit und Zuversichtlichkeit, die Verfassung gleicht einem bunten Gewande. „Und es ist auch gar zu bequem,... in ihr eine bestimmte Verfassung zu suchen. Wie das? Weil sie vermöge jener erwähnten Freiheit und Ungebundenheit alle Arten von Verfassungen in sich schließt." (557.) Wie die Anarchie, so soll hier das falsche Demagogentum getroffen werden. Ein solcher Staat fordert in seiner Großzügigkeit gar keine Vorbereitung für den Staatsmann, sondern er schätzt denjenigen, der versichert, daß er es gut mit der großen Menge meint. Die Kritik der Demokratie wird schließlich in dem bezeichnenden Satz zusammengefaßt: „Dieses also... und anderes dem Verwandtes hätte die Demokratie und wäre, wie es scheint, eine anmutige anarchische und bunte Verfassung, welche gleichmäßig Gleichen wie Ungleichen eine gewisse Gleichheit austeilt." (558.)

Wie entsteht die Demokratie aus der Oligarchie? Einige Begierden sind notwendig, ihre Befriedigung nützlich, andere sind es nicht. Nehmen die unnützen Begehrungen die Burg der Seele des Jünglings ein, indem sie sie leer von Kenntnissen, schönen Bestrebungen und wahren Begriffen finden, welche doch immer die besten Hüter und Wächter in den Gedanken gottgeliebter Männer sind, so entsteht alsdann die Demokratie. Indem also durch Vernachlässigung Begierden in des Jünglings Seele sich regen, welche besser unterdrückt worden wären, weicht das oligarchische Regiment dem demokratischen. „Eine wahre Rede aber — so heißt es vom Demokraten —, nimmt er nicht an, wenn eine etwa aussagte, einige Lüste rührten von edlen und guten Begierden

her, andere aber von schlechten, und jenen müsse man nachstreben und sie ehren, diese aber bändigen und verwerfen ..." (561.) Man sieht, wie genau die Staatsform der Ausdruck der ethischen Überzeugung ist, eine Erkenntnis, von der sich selbst die moderne Schulweisheit nichts träumen läßt. In dem Leben eines Demokraten wird eine Ordnung und Notwendigkeit vermißt, die über ihm waltet. Man beachte, wie das Gesetz nur dadurch und insofern im Staate gilt, als es der Einzelne zum Bestimmungsgrund seiner Begehrungen in sich anerkannt hat; der Staat ist ja nur der Spiegel der Seele: das Subjekt mit allen seinen höheren und niedern Trieben noch einmal in der großen Welt. Wiederum von einleuchtender Konsequenz stellt sich der psychologischen Betrachtung der Übergang von der Demokratie zur Tyrannis dar. Wie bei der Oligarchie der Reichtum als das Gute galt, so bei der Demokratie die Freiheit. Die Auswüchse der falsch verstandenen Freiheit werden eingehend durch Ausmalen des Erfolges der Gleichmacherei von Herr und Knecht, Lehrer und Schüler, Alt und Jung usf. geschildert. Wie nun einerseits jeder äußere Zwang als unleidlich empfunden wird, so unterwirft man sich anderseits nicht den Gesetzen, weder geschriebenen noch ungeschriebenen. Wie wird nun die Demokratie verknechtet? Der in moderner Zeit durch Hegel berühmte Entwicklungsgedanke bildet hier das Argument. „Und in der Tat das Äußerste tun in irgend etwas, pflegt immer einen großen Umschwung ins Gegenteil zu bewirken bei der Witterung, bei den Gewächsen, bei den lebendigen Körpern und ebenso auch nicht weniger bei den Staaten." (563.) Durch Umschlagen in sein Gegenteil wird aus dem Zustande der höchsten Freiheit die größte Knechtschaft. Die Reibungen innerhalb der Demokratie —, wo die Ungebundenheit des Handelns herrscht, wo die Gesitteten Reichtum erwerben und die arbeitende Menge an jenen Gütern teilzunehmen versucht, die Vorsteher die Reichen berauben, den größten Teil für sich nehmen, einen Teil unter das Volk verteilen, die so Benachteiligten sich zur Wehr setzen, notgedrungen oligarchisch werden, da man sie fälschlich dieser Denkungsart beschuldigt und, wo nun Rechtsstreitigkeiten, gegenseitige Anklagen und Kämpfe entstehen, — führen dazu, daß das Volk einen an die Spitze stellt. Hier ist also in bestechender psychologischer Entwicklung gezeigt, aus welcher Wurzel der Tyrann aufsprießt. Der Tyrann, welcher einheimisches Blut vergießt, ist dem Manne in der Fabel vergleichbar, die erzählt, „daß, wer menschliche Eingeweide gekostet hat, wenn dergleichen unter andere von anderen Opfertieren mit hineingeschnitten ist, der notwendig zum Wolfe wird". (565.) Der Tyrann wird teils dem Volke schmeicheln, teils ihm beständige Kriege erregen, „damit das Volk eines Anführers bedürfe". Er wird sich der guten Elemente des

Bürgertums entledigen, die ihm durch ihre offenherzige Kritik im Wege sind. Das ergibt eine „schöne Reinigung, entgegengesetzt der, wie die Ärzte den Leib reinigen, denn diese führen das Schlechteste aus und lassen das Beste übrig, er aber umgekehrt". (567.)

Es ist, nachdem nun einmal die Staatsformen durchgesprochen und beurteilt sind, als seien ebenso viele menschliche Charaktere noch übrig, den echten Staat als echtes Menschentum zu schildern. Er ist, wie bereits zugestanden, die Gemeinschaft der Philosophen. Wie ist das Bewußtsein seiner Bürger beschaffen? Welche Elemente bilden es?

Es wird für das moderne Empfinden immer schwierig bleiben, die platonische Kritik der Kunst zu würdigen, die nun folgt. Und dennoch: je genauer wir uns das Problem stellen und je aufrichtiger wir die Realität des Sittlichen in der Sinnenwelt herbeiwünschen, desto begreiflicher wird uns der Rigorismus, als den wir diese Einschränkung der ästhetischen Rechte gewahr werden, desto entschuldbarer vom Standpunkt der vollkommenen Kultureinheit, ja schließlich werden wir ihm unseren Beifall nicht absolut versagen können. Es wird nämlich hier mit Überzeugung dargetan, daß das Problem des Seins in Theorie und Praxis seine Grundsätze empfängt, — und daß der bloße Schein als solcher nicht ein gleichwertiges Moment des Erkennens bilden könne. Die Problemstellung bedingt hier wie in allen Erkenntnisfragen die Weise der Auflösung. Darf der Staat den Epiker oder Tragödiendichter zulassen? Er darf es, wenn sich beweisen läßt, daß der Poet die Wahrheit will. Es ist im Grunde belanglos, ob die Entscheidung auf die besondere Frage positiv oder negativ ausfällt. Wir haben im Hinblick auf die ästhetische Erkenntnisart nur zu untersuchen, ob die Norm, welche hier an das Schöne gelegt ist, ihrem Begriffe homogen oder etwa wesensfremd ist. — Indes selbst diese besondere Aufgabe brauchte der Moralphilosoph zum mindesten nicht zu lösen, mit ihrer Bewältigung wäre Platon vielmehr zum Begründer der Ästhetik geworden. Was den Staatengründer angeht, ist einzig die Realisierung der Idee des Guten und hierdurch die Erfassung des Seins; das Schöne besteht für ihn nur, sofern es uns dem Sein näherführt. Hier scheint es uns nun zunächst weit eher zu entfernen. Die Handlung betrifft das Seiende, so die Kunst des Tischlers; die Nachahmung dient nur dem Schein; der Tisch des Malers ist nicht, und nie und nimmer will sich der Realpolitiker Platon überzeugen, daß doch auch die Kunstübung eine Handlung ist. Nur das ist Handlung, was die Menschen tüchtig und tugendhaft macht; man weise einen solchen Bezug für die Malerei nach, und sie soll gerechtfertigt sein. Man glaube nur ja nicht, daß der schöne Schein um seiner selbst willen erstrebenswert ist. „Der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit" empfangen — das

ist platonisches Ideal der ästhetischen Erkenntnis. Die besondere Kritik, welche an Euripides und Homer geübt wird, ist nicht das Wesentliche, sondern ist nur Beispiel der Methode. Mag man zukünftig einen Erkenntniswert auch hier entdecken, so verschlägt das nichts, und Platon selbst wird alsdann Poesie und bildende Kunst in den Staat einführen. Nichts indes darf auf Platons Stufe der Untersuchung erlaubt sein, was das Gesamtziel der ethischen Erziehung beeinträchtigt. Wir können den Sinn des Ganzen in Anlehnung an Schiller, sofern das Drama in Frage kommt, folgendermaßen aussprechen: die Schaubühne ist entweder eine „moralische Anstalt", oder sie erfüllt ihre sittliche und eigentliche Bestimmung der Menschheitserziehung zum Idealismus nicht.

Inwiefern nun das Problem der Kunst für Platon das Problem der Erkenntnis noch einmal ist und zu seiner genauen Bestimmung dient, läßt sich an dem Terminus der Mimesis, der nachahmenden Darstellung beleuchten. Dieser Gedankengang führt uns alsobald in die modernsten erkenntniskritischen Erwägungen hinein. Wir brauchen nämlich nur zu fragen: wie würde sich unser Philosoph zu der Behauptung stellen, daß alles Erkennen und Wissen eine Beschreibung der Natur und des Seins ist? Dazu vergleichen wir die Bedeutung des Begriffs der Mimik.

Nun könnte man meinen, daß im letzten Grunde die Philosophie, da sie, sei es nun auf schriftliche oder mündliche Darstellung angewiesen ist, in dieses Kapitel gehört. Was ist insbesondere die Schriftstellerei anders als ein Versinnlichen ideeller Gehalte? Und dennoch hier, wo untersucht wird, was das Wesen der Nachahmung ist, wird diese scharf und genau von der philosophischen Erkenntnis unterschieden. Das muß psychologisch als höchst rätselhaft erscheinen, ja als unrichtig; sollte Platon nicht gewußt oder nicht bedacht haben, daß jeder Urteilsakt im erkennenden Subjekte seinen Ursprung hat und nicht anders zustande kommen kann als mittels sinnlicher Zeichen? Platon unterschied indes zwischen Vorstellen und Erkennen. So darf er auch Nachahmung des Seins und das Wissen von ihm einander gegenüberstellen. Die Poesie selbst ist nicht durchaus nachahmend, indes, sofern sie es ist, ein Verderb für die Seelen der Zuhörer, so viele ihrer nicht das Heilmittel besitzen, daß sie wissen, wie sich die Dinge selbst und an sich verhalten. Die ästhetische Bewußtseinsart hat einen Bezug auf die Wissenschaft. Welchergestalt ist dieser? Es müßte doch wunderbar zugehen, wenn Schrift und Rede nicht fundamentale Erziehungs- und Bildungsmittel sein sollten. Es muß also einen Unterschied geben zwischen den verschiedenen Arten der Darstellung, je nachdem sie Erkenntnismittel sind oder nicht. „Auf welches von beidem geht die Malerei bei jedem? das Seiende nachzubilden, wie es sich verhält oder das Erscheinende wie es erscheint als eine Nach-

bildnerei der Erscheinung oder der Wahrheit?" Die Natur als ideales Ganzes ist nur der Gottheit durchsichtig. Die unvollkommene Erkenntnis des Tischlers bringt zwar zuwege und betrifft etwas „dergleichen wie das Seiende, Seiendes aber nicht". Das wahre Sein besteht, wie bereits erwiesen, in den Gegenständen der Arithmetik, Geometrie und Astronomie; es wird gekrönt von dem Sein, welches die Idee des Guten begründet.

Man hat nun zwischen Nachahmung und Erkenntnis zu unterscheiden gelernt. War Homer, was Erziehung und Veredelung der Menschen anbelangt, echter Einsicht oder nur bloßer Schilderung fähig? Und selbst wenn jene ihm zugestanden werden kann, so erhebt sich auch noch ein allgemeiner Einwand gegen Sinnlichkeit und Phantasie. Das Nachbilden erstreckt sich auf ein Objekt, das in bezug auf Wahrheit eine späte Stellung hat. Die freie Komposition sinnlicher Elemente, ja die Ausnützung der sinnlichen Täuschungen ist für die darstellende Kunst bezeichnend. Welche Kriterien gibt es, dieser Verwirrung Herr zu werden; unmöglich kann diese trügerische Illusion, die der Künstler hervorruft, der wahre Gegenstand der Erkenntnis sein. „Dieselbe Größe scheint uns doch durch das Gesicht wahrgenommen von nahebei und von ferne nicht gleich? Nein freilich. Und dasselbe als krumm und gerade, je nachdem wir es im Wasser sehen oder außerhalb, und als ausgehöhlt oder erhoben wegen der Täuschungen, die dem Auge durch die Farben entstehen. Und so ist dies insgesamt eine große Verwirrung in unserer Seele, auf welche Beschaffenheit unserer Natur dann die Schattierkunst lauert und keine Täuschung ungebraucht läßt, so auch die Kunst der Gaukler und viele andere Handgriffe." (602.) Gegen diesen Trug ist indes bereits das Hilfsmittel im Messen, Zählen und Wägen gefunden, so daß es nun gar nicht mehr darauf ankommt, was größer und kleiner, schwerer und leichter erscheint, sondern als welche Größe sich der Gegenstand, durch Rechnung, Messung, Wägung exakt ergab. „Aber das ist das Geschäft des Verstandes in der Seele." Weil nun die Malerei nicht dieses höchste Wissen befördert, so ist sie nicht in gleicher Weise schätzbar wie die mathematische Erkenntnis. Wie die Malerei die Kunst des Auges ist, so wird Poesie besonders durchs Ohr vermittelt. Der Analogieschluß will hier nicht zum Beweise dienen.

Wir konnten bei der Malerei von unserm Rechtsproblem abgeirrt scheinen, indem ihre positiv erzieherische Wirkung nicht ans Licht trat. Anders hier. Wenn Dichtkunst uns zu besseren Menschen machte, so dürfte sie im Staate aufgenommen und geduldet werden; wenn sie uns jedoch in weichliche und resignierte Stimmungen versetzt, unsere Widerstandskraft hierdurch mittelbar schwächt, so muß man die An-

hänglichkeit an ihre Erzeugnisse als kindische und gemeine Liebe aufzugeben lernen. „Was uns gebietet, Widerstand zu leisten, ist Vernunft und Gesetz, was uns aber zur Betrübnis hinzieht, das ist die Leidenschaft, das Pathologische... Das Gesetz sagt ja doch, es sei am schönsten, möglichst ruhig zu sein bei Unfällen und sich nicht zu erzürnen." (604.) Das Insichgehen und Bedenken des Geschehenen, dem Urteil der Vernunft gemäß das Beste wählen, wird durch kopfhängerisches Wesen vereitelt. Wo die Norm des sittlichen Verhaltens in der Dichtkunst nicht gestärkt und gekräftigt wird, wo sie nicht das Verhalten des Helden bestimmt, wird sie nicht ein Beitrag, sondern eine Schädigung der Erziehung. Wenn indes diese Bedenken behoben werden könnten, so würde der Staatengründer sich überzeugen lassen; denn die Vernunft gebot die frühere Stellungnahme. „Es sei ihr gesagt, daß wir ja, wenn nur die der Lust dienende Dichterei und Nachbildnerei etwas anzuführen weiß, weshalb auch ihr ein Platz zukomme in einem wohlverwalteten Staate, sie mit Freuden aufnehmen würden, da wir es uns bewußt sind, wie auch wir von ihr angezogen werden." (607.) Worauf es indes für unsere Untersuchung über den Staat ankommt, ist eben dies, „daß weder durch Ehre noch Geld noch irgendeine Gewalt, ja nicht einmal durch die Dichtkunst aufgeregt, jemand sollte die Gerechtigkeit und die übrige Tugend vernachlässigen". (608.) Die Idee des Guten — sie bildet auch in der ästhetischen Gesetzlichkeit der Weisheit letzten Schluß und sollte auch die Blüte der Poesie zum Leidwesen des Philosophen, der die Kunstform des Dialoges schuf, darüber zugrunde gehen.

Wir sehen jetzt, daß Platon zwar nicht die Begründung der Ästhetik vollzog, aber doch eine Kritik der Werke dieser Bewußtseinsart anstrebte. Der Künstler ist an die Gesetze des Seins gebunden; so der Maler an die mathematische Erkenntnisart, die das Ideal desjenigen Wissens ist, welches es von seinen Objekten, die er darstellt, gibt; der denkende und dichtende Mensch an die Forderungen des höchsten Wissens und des vollkommensten Seins — der Selbstgesetzgebung. Wenn der Maler, indem er uns die Erscheinungen vorspiegelt, zur Erkenntnis der Natur hinführt, der Dichter durch das erfundene Beispiel edler und mit Selbstüberwindung vollbrachter Handlungen zur sittlichen Gesinnung erzieht, dann will auch Platon die Werke des schönen Scheins, zu denen ihn, wie er sagt, die durch Erziehung eingepflanzte Liebe hinzieht, aus philosophischer Überzeugung von ihrem Geltungswert, den sie als Kulturgüter besitzen, dankbar und freudig anerkennen. Man hüte sich indes vor Unklarheit in der Methodenlehre! Mathematik ist Wissenschaft und Fundament alles Erkennens. Daher muß letzten Endes auch die bildende Kunst als Dar-

stellung der Natur an ihr gemessen werden. Die Idee des Guten ist Richtschnur des Handelns und kann nicht aus den Werken der Poeten gelernt werden; es sei denn, daß sie dieser Norm gemäß ihre Geschöpfe erdachten, die beschriebenen Zustände und Handlungen den strengen Forderungen des Sittengesetzes genügen. Es gibt hier für Platon freilich nur die beiden Grundgesetzlichkeiten: des Mathematischen und des Ethischen; er unterläßt eigens zu fragen und zu bestimmen, was das Schöne sei im Sinne der gestaltenden Phantasie des künstlerischen Genies — die Idee des Schönen, welche zwar sonst ausdrücklich genannt und diskutiert wird. Der Politiker-Philosoph verläßt uns in dieser Frage des Kopfes und des Herzens. Ist aber diese Resignation nicht selbst in Anbetracht der Geschichte unserer Tage verständlich? Das moderne Kulturbewußtsein wird indes diese Blüte des Menschengeistes bei allen Enttäuschungen, die das philosophische Rechtsbewußtsein durch die unwürdige Tatsache eines Weltkrieges erfährt — nachdem es von ihrem wahren Wert innerlich durchdrungen ist —, nicht in den zeitlichen Sturm verfliegen lassen.

Die politische Rechtslehre Platons führte, wie wir sahen, zur Forderung, daß die Menschen sich zu Staaten zusammenschließen und sich in ihnen zu gemeinsamer Arbeit zusammenfinden. Das Gemeinwesen, so läßt sich zeigen, beruht auf der philosophischen Voraussetzung der Idee der Gerechtigkeit. Wer den Aufgaben, die sich hier dem Einzelnen darbieten, genügen will, muß im Besitz der Erkenntnis sein. Weil aber alles Erkennen das Sein betrifft, so bedurfte es der Definition der Stufen dieses Begriffes. Zum ersten Grad gehören die Objekte des mathematischen Wissens; zum obersten die Idee des Guten. Die systematische Untersuchung wäre indes unvollständig geblieben ohne eine Auseinandersetzung mit der Totalität der Fragen des menschlichen Geistes: deshalb mußte die Bestimmung des Seins und des Erkenntniswertes der Kunst in Angriff genommen werden.

Erstes Kapitel

Dantes Monarchie

Aristoteles war der Schüler Platons, der neue Bahnen zu wandeln sich bestrebte. Die Empirie schien ihm von seinem Lehrer und Meister nicht hinreichend berücksichtigt. Die Zweckursache fand er zwar auch schon bei ihm in eigentümlicher Richtung zur Erklärung des kosmischen Ganzen entwickelt vor, aber die konsequente teleologische Betrachtungsweise der Natur ist doch erst seine systematische Leistung gewesen. Hier wollen wir davon Abstand nehmen, die aristotelische Lehre zu entwickeln und zu zeigen, wie in der Entdeckung der Zweckbegriffe sein unsterbliches Verdienst, in ihrer einseitigen Betonung als Erkenntnismittel der Natur die Schranke seiner Auffassung besteht. In der eigentlichen Staatslehre scheint durch die Berücksichtigung der Erfahrung, welche ja auch in Platons Gesetzen stattfindet, kein originaler Fortschritt über den „Staat" hinaus erreicht.

Das Mittelalter ist von Aristoteles' Philosophie beherrscht[1]) In Aristoteles erblickte man zudem damals wie auch später den Begründer der Lehre vom Staate und der Politik. — Auch Dante redet in der Schulsprache seiner Zeit zu uns. Wenn man indes die „göttliche Komödie" liest, so sieht man zwar das traditionelle System in erstaunenswerter Wucht des Ausdrucks und des Gedankens vor sich, aber es ist doch ein neuer und moderner Geist, der hier in einem mittelalterlichen Gebäude wohnt. Dante stellt durch seine alle Schranken der Konvention bei aller Vertiefung, gläubigen Anhänglichkeit und Pietät gegen die christliche Philosophie durchbrechende Denkart das ideelle Bindeglied zwischen Mittelalter und Renaissance dar.

Jedes Zeitalter prägt einen ihm und nur ihm eigentümlichen Rechtsbegriff aus. Muß der Philosoph, der die Einheit der Idee sucht, dieser Mannigfaltigkeit gegenüber, deshalb an der Lösbarkeit seiner Aufgabe verzweifeln? Wie sollte es sonst jemals die

[1]) Eine Darstellung der mittelalterlichen Lehren über das Problem des Staates und des Rechtes findet sich bei O. v. Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Breslau 1913, bes. II. Teil, 6. Kap. In dieser Schrift werden die fruchtbaren Motive entwickelt, welche im mittelalterlichen Denken für die moderne Gestaltung des Staatsrechtes liegen.

Einheit einer Vielheit geben können? Seine Fragestellung ist zudem nicht aus der bloßen Betrachtung des Ablaufs der geschichtlichen Phänomene und Lehren geschöpft, wie sollte sie sich durch Erfahrung bestätigen oder durch den Anschein der unauflöslichen Besonderheit, in der diese sich der ersten Zergliederung darstellt, widerlegen lassen? Es verhält sich hiermit ebenso wie mit der theoretischen Einheit der Erfahrung. Ist sie jemals gegeben? Wird aber darum der philosophierende Naturforscher in dem Bestreben, sie herauszustellen, in irgendeinem Zeitpunkte des wissenschaftlichen Fortschritts erlahmen? Wohin nun werden wir unser Augenmerk richten, wenn wir diese erscheinende Vielheit in eine Einheit zusammenschauen wollen? Bedarf der Gedanke der Einheit noch der Begründung? Müßten wir nicht auf die Idee der Einheit des Bewußtseins unserer Gattung verzichten, wenn wir sie aufgäben? Und wenn wir sie als wie immer verborgen dennoch als das wahrhaftige Band der rechtsphilosophischen Entwicklungen, als einen dauernden Bestand zugrunde legen, so kennen wir bereits den Punkt, von dem aus unsere Untersuchung anheben muß. Denn es ist evident, daß diese bescheidene Wahrheit dem Menschengeschlechte niemals ganz verborgen gewesen sein kann. Wo über den Rechtsbegriff philosophiert wird, sucht man nach jener merkwürdigen Einheit, die nur unter dem geschichtlichen Gesichtswinkel des Betrachters sich in konkrete besondere Formen kleidet. Die Einheit sucht zunächst derjenige, der Zeit und Raum in ihrer Totalität zu umfassen trachtet — hieraus ergibt sich in diesen frühesten Spekulationen die Idee der Weltgeschichte, wie man sie eben jeweilig verstehen konnte. Weil man nun die Einheit in dieser Welt will, so nimmt man sie konkret und fordert ein Weltreich. Weil nun nur ein Volk unter vielen die Weltherrschaft erlangen kann, geschichtlich jedoch kein Beispiel einer anderen Verbindung der Völker vorliegt, so wird um der Einheit willen die Hegemonie der vor allem hierzu befähigten Nation postuliert. Und wiederum in Anknüpfung an die Zeitgeschichte, bei aller Freiheit der Kritik an der angemaßten Herrscherwürde des Papstes glaubt Dante sich von den Ideen der Religion so weit leiten lassen zu dürfen, daß er die Monarchie nach dem Vorbilde des biblischen Gedankens Gottvaters, der sich für ihn philosophisch in den aristotelischen Begriff des ersten Bewegers verwandelt, als die notwendige Staatsform der Welt behauptet.

Nun ist freilich — so sehr wir uns auch darauf beschränken wollen, den fruchtbaren Kern des Danteschen Gedankensystems aus seiner historisch bedingten Schale zu lösen, gleichwohl auszusprechen, daß der Leitfaden der Geschichte, wiewohl für die Kontinuität der Entwicklung der Probleme erforderlich, dennoch dann nicht maßgebend

bleiben kann, wenn der Mythos und die im wissenschaftlichen Sinne mit ihm identische Religion zu Rate gezogen werden. Was ist hier das sachlich Frühere? Ist es nicht wahrscheinlich, daß die Idee des politischen Staates die des theokratischen Staates mitbilden half; hier wird nun umgekehrt der politische Staat theokratisiert. —

Wenn wir uns jedoch von unserer aufgestellten Maxime führen lassen, so schwindet auch hier der Mißklang. Das Fundament des Rechtes ist die Einheit. Die Religion ist für Dante nicht ein Gegenstand der Geschichte und der Kritik, sondern ein ewig fließender Quell der Ideen. Hier findet er die Einheit in einer bestimmten Ausprägung, an der er nicht deutelt; wie er aber das geistige und zeitliche Regiment zu unterscheiden lehrte, so ergibt sich für ihn die klare und schlichte Aufgabe, jene Einheit auf das weltliche Reich in der idealen ethischen Ausbildung, die an ihr der Mythos der Religion vorgenommen hatte, zu übertragen und ihm in aller Selbständigkeit von den Einflüssen der Kirche zu gewährleisten. „Die zeitliche Herrschaft empfängt das Sein nicht von der geistlichen, ebensowenig die Potenz, Kraft und Fähigkeit, auf der ihre Autorität beruht, noch die Wirksamkeit schlechthin, wohl aber empfängt sie von ihr die Gabe, eindrucksvoller und stärker mittels des Lichtes der Gnade zu wirken, welches im Himmel und auf Erden der Segensspruch des Papstes auf sie ausströmen läßt.“ [1]

Wie metaphysisch spitzfindig und zweideutig diese Unterscheidungen von Sein und potentieller und aktueller Wirkung auch sind, so ist doch soviel ersichtlich, daß sich das weltgeschichtlich merkwürdige Resultat ergibt, daß der große Italiener Dante für die Herstellung der Idee des vom Papste unabhängigen Kaisertums eintrat. Philosophische Spekulation und politische Überzeugung fanden sich in dieser Ansicht bei ihm in Einklang, wie dies eben aus seiner Schrift „De monarchia“ hervorgeht, die er nach einer Vermutung in Pisa bei Heinrichs VII. Aufenthalt verfaßt hat. Ranke wagt in bezug auf die „Göttliche Komödie“ geradezu die Behauptung, daß darauf, daß Dante dem ghibellinischen Gedanken Ausdruck gab, womit im Zusammenhang er die „Verbindung des Hirtenstabes mit dem Schwerte“ verdammte, „zwar nicht der poetische Gehalt, wohl aber der welthistorische Charakter“ dieser Dichtung beruht. [2])

Wie zentral muß uns hier die Geistestat Dantes auch insbesondere für ihren Anteil an der Entwicklung der deutschen Staats- und Rechtsgeschichte erscheinen. Wie wunderbar berührt es, daß ein universeller Geist, wie der Dantes, indem er den Gedanken der Einheit kosmo-

[1]) Dante Alligherii de monarchia libri III., her. von Witte Halis 1843. III. Buch, Kap. 4.

[2]) Ranke, Weltgeschichte, 2. Aufl. Leipzig 1896. Bd. IV. S. 346.

politisch denken will, ihm geschichtlich und staatsrechtlich keinen genaueren Ausdruck und kein besseres Korrelat erfinden kann als die Idee des deutschen Kaisertums.

Nicht immer ist der Zusammenhang des Römischen und Deutschen Reiches den deutschen Reichspublizisten selbst lebendig geblieben. Pufendorf, der später den Reichsgedanken neu zu begründen suchte, glaubte ihn aus einem gewissen Wirklichkeitssinn heraus geradezu bestreiten zu müssen.[1]) Allein in jedem Falle, was kann ursprünglich der philosophischen Besinnung — um es schroff zu sagen — selbst an der geschichtlichen Wahrheit als solcher liegen? Sie ist der Spielball in den Händen der Ideen. Dies bemerken wir in einem ganz bestimmten Sinne: nicht der Gedanke des Kaisertums, der Monarchie, des Rechtsgrundes des Deutschen Reiches im Römischen erscheinen uns als der philosophische Ertrag des Danteschen Rechtssystems, sondern die Art der Begründung macht diese Objekte zu dem, was sie sind, und auf ihr beruht der ewige Wahrheitsgehalt Danteschen Denkens und Trachtens.

Zu dieser Ansicht wird man nun freilich durch das Unternehmen geführt, die Geschichte der Probleme von Ideen beherrscht zu denken. Indes hat Idee und Wille, kurz der Geist nicht von jeher als schaffende Kraft mit Recht gegolten? Und ist im letzten Grunde etwas anderes als der Erweis dieser Grundtatsache der Sinn des Idealismus und das Ziel seiner philosophischen Ableitungen nicht nur in der eigentlichen Geschichte des Geistes, sondern selbst in den theoretischen Erörterungen?

Was für Dantes Monarchie so überaus charakteristisch ist, ist der weltumspannende Staatsgedanke. Die Herrschaft, welche die Kirche für sich in Anspruch nahm, wird hier ins Weltliche übertragen. Drei Fragen erheben sich: 1. Ist die zeitliche Monarchie für das Wohl der Welt vonnöten? 2. Hat das römische Volk sich rechtmäßig die Amtsbefugnis der Monarchie beigelegt? 3. Hängt die Autorität der Monarchie unmittelbar von Gott oder von einem anderen Diener oder Stellvertreter Gottes ab?

Welches ist das Prinzip der Untersuchung? „Da die gegenwärtige Materie die Politik ist, ja sogar die Quelle und das Prinzip der richtigen Staatsverfassungen, und alles Politische unserer Macht unterliegt, so ist offenbar, daß die gegenwärtige Materie nicht zur ‚spekulativen Betrachtung', sondern zur Erkenntnis der ‚Handlung' gehört."

Als Prinzip der Handlung ergibt sich der Endzweck. Mag dieser

[1]) Vgl. Pufendorf in der pseudonymen Schrift: Severinus von Monzanbano. Über die Verfassung des Deutschen Reiches. Übersetzt und herausgegeben von Breßlau. Berlin 1870. Kap. 1. § 14.

nun auch bei Dante als metaphysische Ursache im Aristotelischen Sinn der bewegenden Ursache gedacht sein, so erscheint er doch als das allgemeine Ziel, dem die Politik des Menschengeschlechtes zustrebt. „Die Annahme, jede Staatskunst habe einen besonderen Endzweck, und es gäbe keinen einheitlichen allgemeinen Endzweck, ist töricht.“ [1])

Hier erscheint nun auch der Begriff der universitas humana. Aus dem Begriff der Menschen heraus gilt es, den Begriff der Herrschaft zu bestimmen. Diese Untersuchung führt zu dem Grundsatz der Politik. „Naturgemäß herrschen die im Intellekte Lebenden über die anderen“ [2]). Für den Intellekt ist als Endziel der ewige Frieden der erstrebenswerteste Zustand. [3])

Der Gedanke der Einheit nimmt bei Dante, wie wir bereits erwähnten, das politische Gewand der Monarchie an. Aus patriarchalischen Vorstellungen sieht sich Dante hierzu geführt. Familie, Gemeinde usf. fordern ein Oberhaupt. So muß auch die universelle Gemeinschaft des gesamten Menschengeschlechtes auf die Einheit der Person bezogen werden. „Es muß also einen geben, der herrscht oder regiert, und dieser wird der Monarch oder Kaiser heißen.“ [4])

Die Einheit als Oberbegriff der Vielheit, als das ideale Ganze, das den Teilen als die Vollkommenheit gegenübersteht, ist die immerwiederkehrende Ordnungsweise in den Teilen der menschlichen Vielheit, sie muß sich mehr noch in der Vielheit selbst als dem Vollkommeneren vorfinden. Daraus ergibt sich die Zuordnung der Gesamtheit aller Reiche zu einem Herrscher oder einem Oberhaupt, d. h. zu einem Monarchen oder einer Monarchie.

Der Monarch, dessen Macht keine Grenzen an der Sphäre eines andern Fürsten hat, ist in der rechten Disposition des Gemütes. Menschenliebe und Achtung (caritas, recta dilectio) befähigen ihn, der von keiner begehrlichen Leidenschaft ergriffen wird, Anwalt der Gerechtigkeit zu sein. Hier ist nun der Punkt, wo unsere systematische Überzeugung sich in bezug auf Dante bestätigt. Die gesuchte universelle Einheit, die aus dem Begriff des Rechtes wie aus dem Begriff des Menschen gefordert ist, wird als erfüllt angesehen in der Person

---

[1]) A. a. O. B. 1. Kap. 2.

[2]) Kap. 3.

[3]) Kap. 4. Hier heißt es: „Aus dem Erklärten erhellt, durch welches Mittel vorzugsweise, ja am besten das menschliche Geschlecht seine eigentliche Bestimmung erreicht. Füglich erschien am zweckmäßigsten jenes, durch welches man zu dem gelangt, worauf als Endzweck alle unsere Werke sich beziehen. Dieser ist der allgemeine Friede, der den folgenden Begründungen als Prinzip zugrundegelegt werden soll; solches war erforderlich, damit ein Symbol festgelegt ist, welches den Beweisen als Auflösung gilt — als die untrügliche Wahrheit.“

[4]) Kap. 5.

des Monarchen. Daß der Monarch, soweit es menschenmöglich ist, im Besitz der rechten Liebe ist, wird folgendermaßen bewiesen. „Alles Liebenswerte wird um so mehr geliebt, je näher es dem Liebenden steht. Nun stehen die Menschen dem Monarchen näher als den anderen Fürsten: folglich werden sie von ihm am meisten geliebt oder sollten es wenigstens werden. Das Erste ist offenbar, wenn man das Wesen des Leidens und Handelns betrachtet, das Zweite leuchtet daraus ein, daß die Menschen anderen Fürsten nur als Teil entgegentreten, dem Monarchen hingegen als Ganzes." [1])

Die Totalität des Menschengeschlechtes vereinigt sich unter der Person des Monarchen, dessen Obhut, Sorge, Verwaltung sie sich anvertraut. Und so gibt es keine sichtbarere Einheit, in der sich die Menschheit darstellt, als die der Monarchie. „Da der Monarch die universellste Ursache des Gesamtwohls der Sterblichen ist..., so folgt, daß Gut und Glück der Menschen am meisten von ihm geliebt wird." Hieraus resultiert, daß die Monarchie für das Heil der Welt die notwendige Staatsform ist. Die Substanz des Rechtes konnte sich Dante nach Maßgabe seiner geschichtlichen Anschauung nicht anders als in ihr und durch sie realisiert denken.

Unter der Monarchie wird zudem der Grundforderung der Freiheit entsprochen. Ist nicht der Monarch das selbstlose, Gerechtigkeit übende Oberhaupt der Menschheit? Und es gilt der Satz, daß „das menschliche Geschlecht, auf dem Gipfel der möglichen Freiheit, sich am besten befindet." [2]) In der Monarchie also ist der Einzelne Selbstzweck, nicht Mittel für die Zwecke des Regenten; denn Freiheit heißt, daß der Mensch um seiner selbst willen ist. „Das menschliche Geschlecht ist, wenn der Monarch allein herrscht, um seiner selbst und nicht eines andern willen da..." Hier ist nun der Begriff des Monarchen für die absolutistische Anschauung bereits in sein Gegenteil verkehrt. Und die idealistische Grundstimmung, welche die Danteschen Ausführungen beherrscht, tritt in Klarheit hervor. Allen historischen Abwandlungen gegenüber, die der Begriff des Monarchen erfahren hat, stehen hier wie für die Ewigkeit geschriebene Kernsätze gleichsam als Entgegnung:.. „Wie der Konsul oder König hinsichtlich des Weges Herren der anderen sind, hinsichtlich des Ziels jedoch die Diener, so gilt dies weitaus am meisten vom Monarchen, der zweifellos für den Diener aller gehalten werden muß. Von hier aus leuchtet auch ein, daß der Monarch durch das Ziel, welches ihm vorgezeichnet ist, in der Gesetzgebung notwendig bestimmt und bedingt

[1]) Kap. 11.
[2]) Kap. 12.

und streng gebunden ist.[1]) — Das Gute nun ist geradezu in der Einheit gelegen. Das einheitliche Wollen ist das Kriterium der Eintracht. „Das Wohlbefinden des menschlichen Geschlechts hängt von der Einheit ab, welche in den Willensäußerungen entsteht.“[2])

Der einheitliche Wille — wie sollte er zustande kommen —, wenn nicht ein Wille den aller andern beherrscht und bindet; denn der Wille der Sterblichen ist steuerlos wegen der Neigung zu den verführerischen Freuden der Jugend. Das Gesetz des die Begierden und Strebungen beherrschenden Willens, wie soll es im Staatsleben anders zum Ausdruck und zur Geltung gelangen als durch die Person des allmächtigen und selbstlosen Monarchen, der für seine Verwirklichung sorgt?

Der besondre Anspruch des römischen Volkes wird ethisch zu rechtfertigen gesucht. „Wer das Wohl des Staates will, will den Endzweck des Rechtes...[3]) Daß nun das römische Volk das erwähnte Ziel gewollt hat, indem es sich die Welt unterwarf, das zeigen seine Taten. In ihrem Vollbringen scheint jenes ehrwürdige, gottesfürchtige und ruhmreiche Volk unter Ablegung aller Leidenschaft, welche dem Staatswesen stets schädlich ist, einen mit Freiheit verbundenen allgemeinen Frieden gewählt zu haben, nicht des eignen Vorteils wegen, sondern um so das öffentliche Wohl des Menschengeschlechtes zu fördern. Hierher schreibt sich das Recht jenes Ausspruchs: Das Römische Reich entspringt aus der Quelle des Pflichtbewußtseins und der Gerechtigkeit.“[4])

Die kriegerische Erwerbung ist für Dante ein Rechtsakt. Der Krieg wird als ein Gottesurteil aufgefaßt, das aus Liebe zur Gerechtigkeit von den Parteien in der wechselseitigen Kollision der Kräfte des Körpers und Geistes gesucht wird. „Auch ist immer zu beachten, daß in kriegerischen Fragen zuerst der Weg der richterlichen Entscheidung auf jede Weise versucht werden muß und erst zuletzt der Kampf ausgetragen werden darf. Wie auch in der Heilkunst erst alles andere erprobt werden muß, bevor man zu chirurgischen Eingriffen schreitet, ebenso muß man erst zuletzt, nachdem alle Wege ausfindig gemacht und beschritten worden sind, den Streit durch ein gerichtliches Verfahren auszufechten, zu diesem Mittel und gleichsam unter dem Zwang der Forderungen der Gerechtigkeit seine Zuflucht nehmen.“[5])

---

[1]) Kap. 12.

[2]) Kap. 15.

[3]) Man vgl. ferner: Jus est realis et personalis hominis ad hominem proportio, quae servata hominum servat societatem et corrupta corrumpit. (Buch II. Kap. 5.)

[4]) II. Kap. 5.

[5]) II. Kap. 10.

Damit ist nun ein Gedanke bezeichnet, der von hier ab die rechtsphilosophische Diskussion des Krieges beherrscht. Damit ist nun ferner ein allgemeines Problem, das des Verhältnisses von Macht oder Zwang und Recht, berührt. Wo die Gewalt im Dienste der Idee der Gerechtigkeit zu fungieren behauptet, scheint sie hiermit, wofern nur ihre Notwendigkeit als erwiesen gilt, zu einem Mittel zu werden, welches von Rechts wegen besteht und gesetzliche Zustände schafft.

Das letzte Buch der Schrift über die Monarchie handelt von der Frage, „ob die Würde des römischen Monarchen, welcher von Rechts wegen der Monarch der Welt ist, wie im zweiten Buche gezeigt wurde, unmittelbar von Gott abhängt, oder von einem Stellvertreter oder Diener Gottes..." [1]) Diese Entscheidung, welche Dante über die Beziehung von päpstlicher und kaiserlicher Würde fällt, haben wir bereits beachtet. Sie fällt zugunsten der Humanität, der Erkenntnis, der menschlichen Tugend, der Freiheit und der politischen Rechtsidee. Hiermit haben wir die Momente bezeichnet, welche, indem sie in der modernen Zeit zu allgemeiner und uneingeschränkter Anerkennung gelangen, die unvergänglichen Errungenschaften der Danteschen Reflexionen über den Rechtsbegriff darstellen. Das kritische Selbstdenken ringt hier mit dem traditionellen Dogma und stellt so in der mittelalterlichen Philosophie eine bedeutungsvolle Stufe der Befreiung von ihrer Enge dar.

[1]) III. Kap. 1.

Zweites Kapitel

Nicolaus Cusanus

Der Begriff des Naturrechts

Nikolaus von Cues ist bereits im umfassenderen Sinn ein Bahnbrecher auf dem Wege zur Renaissance. Wie er ein wissenschaftlicher Denker von hoher Bedeutung ist, so ist er auch in gleicher Weise wie in der exakten Naturbetrachtung in der Staatslehre ursprünglich fruchtbar, gedankenreich, fördernd. Es ist durch die persönliche historische Entwicklung Cusas selbst und freilich auch die Universalgeschichte bedingt, daß er das politische Problem vornehmlich an den Institutionen der Kirche entwickelt. Dies geschieht in der Schrift „De concordantia catholica".

In ihrem Mittelpunkt steht der Begriff des Naturrechts. Alles positive Recht muß auf diese Wurzel im Menschengeiste bezogen sein, um philosophisch begründet und echt und wahr zu erscheinen. Es gibt keine tiefere Ableitung als diese aus dem natürlichen Recht. Aus ihr fließen unmittelbar gewisse Folgerungen für Sinn, Bedeutung und Wesen des Staatsrechts.

Hier erschließt sich nun diesem Denker eine Lehre von der Souveränität des Volkes oder allgemeiner der Allheit der in die Rechtsgebung einbezogenen Subjekte, wie sie folgerichtiger nicht ausführbar erscheint. Hier unterläßt Cusa auch nicht einen Schluß zu ziehen, der ihm durch den Begriff gegeben und vorgeschrieben gilt. Die konventionellen Maßstäbe, Ansichten, Meinungen werden vor dem Gerichtshof der Analyse des Urteils zunichte. Die Lehre ist also gleichsam das Alphabet aller späteren, auf den Begriff der Autonomie aufgebauten politischen Theorien, wie eben Cusa anderseits auf dem bereits erwähnten Gebiet der mathematischen Naturwissenschaft die fundamentalsten Gedanken ihrer späteren Revolution der Denkart und der mit ihr einsetzenden Entwicklungsepoche vorausgeahnt, ausgesprochen, formuliert hat.

Jedes Objekt, jede Rechtsinstitution wird hier in ihrer Entstehung betrachtet. Diese ist nicht willkürlich, sondern geschieht nach einem notwendigen Gesetze. Wo ist dieses ursprünglich gegeben? Es ist

der Vernunft immanent. Wiederum entspringen diesen Erwägungen schwerwiegende Konsequenzen. Die beschriebene Ansicht bestimmt zunächst die rechtsphilosophische Auffassung des Gesetzes.

Das Gesetz hat seine Kraft und Geltung aus der Übereinkunft der Rechtssubjekte, welche durch es gebunden werden.[1])

Das Gesetz verdankt also seinen Ursprung dem einmütigen Willen der ihm unterworfenen Personen. Die Rechtsbindung geht auf den Akt der Selbstgesetzgebung zurück. Wir binden uns selbst durch selbstgeschaffene Gesetze. Die Antwort steht jedoch noch auf die Frage aus nach jenem ursprünglichen Gesetze, das unseren freientworfenen Maximen des sittlichen Verhaltens die Würde der notwendigen Geltung verleiht. Es könnte zudem mit einem gewissen Anschein von Wahrheit die Ansicht Boden gewinnen, daß nach der gedanklichen Aufhebung des positiven Rechts, welches durch die Zwangsinstitutionen des politischen und kirchlichen Lebens geschützt und wirksam ist, ein völliges Nichts zurückbliebe und somit keine weitere Ableitung ihrer Normen möglich sei.

In diesen logischen Erwägungen liegt die eigentliche Begründung und in ihrem Mißverstehen der Grund für die Begründungsschwierigkeiten des Naturrechts. Seine Realität scheint eben deshalb so schwer erweisbar, weil ein so beschaffnes Recht, welches nach Aufhebung des positiven noch fortwirkte, im Leben der Völker sich nicht nachweisen läßt. Gibt es nun jedoch keinen Widerspruch, der sich gegen eine bestehende Verfassung und Rechtsnorm erheben darf?[2]) Wenn dies jedoch nicht bezweifelt werden kann, so verstehen wir die Auffassung des Naturrechts als Idee des Rechts, an dem sich alles empirische Recht messen läßt.

„Jede Verfassung wurzelt im Naturrecht, und wenn diesem eine Verfassung widerspricht, so kann sie nicht gesund sein, so daß, da das Naturrecht naturgemäß der Vernunft immanent ist, jedes Gesetz

---

[1]) Nicolaus Cusanus, opera, Paris 1514, herausgegeben von Faber Stapulensis, de concordantia catholica. II. Kap. 12. „Wie sehr auf Wahrheit beruht, daß die Kraft des Gesetzes durch freiwillige Übereinstimmung derjenigen besteht, welche durch es gebunden werden, erkennt derjenige leicht, welcher die Macht aus Zweckmäßigkeitsgründen eingeführten Brauches bedenkt."

[2]) Man vgl. Schillers „Maria Stuart", 2. Aufz., 3. Szene.

„Nicht Stimmenmehrheit ist des Rechtes Probe,
England ist nicht die Welt, dein Parlament
Nicht der Verein der menschlichen Geschlechter,
Das heut'ge England ist das künft'ge nicht,
Wie's das vergang'ne nicht mehr ist — Wie sich
Die Neigung anders wendet, also steigt
Und fällt des Urteils wandelbare Woge."

dem Menschen in seiner Wurzel bekannt ist. Deshalb werden die Weisesten und Vorzüglichsten zu Herrschern gewählt, um selbst aus der natürlichen Evidenz ihrer Vernunft und Weisheit gerechte Gesetze hervorzubringen und durch diese die andern zu beherrschen und die Ursachen zu erörtern, durch die nach dem Urteil der Gelehrten der Friede gewahrt wird. So kommt es, daß die in der Vernunfterkenntnis Lebenden naturgemäß die Herren und Leiter der anderen sind, doch nicht durch ein Zwangsgesetz oder einen Urteilsspruch, welcher einen wider Willen nötigt, woraus folgt, daß, da alle von Natur frei sind, jede Oberhoheit, mag sie nun im geschriebenen Gesetz oder in der Person des Fürsten lebendig verkörpert sein, eine Oberhoheit, durch welche die Untergebenen vom Bösen ferngehalten und ihre Freiheit durch Furcht vor Strafe zum Guten hingelenkt wird: daß sie lediglich von der Übereinstimmung und dem einträchtigen Willen der Vertragschließer herrührt." [1])

Das Naturrecht, dem keine gesunde Verfassung widerspricht, ist im Menschengeist begründet. Das Naturrecht ist hier ersichtlich die Form des Rechtes überhaupt: die Idee der Gerechtigkeit. Da der Intellekt die Normen der Gerechtigkeit enthält, den Maßstab des gerechten Gesetzes in sich trägt, so ergibt sich von hier aus die Herrschaft der Weisen, Tüchtigen und Vernünftigen. Eine solche Oberhoheit ist nun nicht auf äußeren Zwang gegründet, sondern gemäß dem Postulat der Freiheit lediglich auf der Eintracht der Gesamtheit. Die Freiheit wird durch das Regiment der Weisen und Vernünftigen auf das Ziel des Guten hingelenkt, und zwar stets gemäß geschriebenen oder ungeschriebenen Gesetzen, an die sich das Oberhaupt hält. So unterscheidet sie sich von der Willkür und dem beherrschenden Zwange durch den Gesetzescharakter. Das wäre eben keine echte Freiheit, welche nicht durch Gesetze sowohl bedingt wie gesichert ist. Das Gesetz ist die notwendige Bedingung der Freiheit und der Herrschaft.

Somit da, was die Kirchenverfassung anbelangt, das Konzil die gesetzgebende Versammlung ist, wissen wir bereits, wie sich die Beziehung des Kirchenoberhauptes zu diesem bestimmt. „... Der Papst ist nicht der allgemeine Bischof, sondern der oberste, und so gründen wir die Kraft der heiligen Konzilien nicht auf die päpstliche Autorität, sondern die Zustimmung aller: indem wir die Wahrheit verteidigen und einem jeden die gehörige Ehre zollen, ehren wir auch den Papst gebührend." [2])

Papst und Konzil, Oberhaupt und Gemeinde bilden im Grunde eine unteilbare Einheit. So gelangen wir hier wiederum zu dem be-

[1]) II. Kap. 14.
[2]) II. Kap. 13.

regten Oberbegriff der Logik, der seine Wirksamkeit in das Bereich des Rechtsproblems hinein erstreckt.

„Die Hierarchie wird als eine auf Eintracht beruhende Vereinigung betrachtet, welche gleichmäßig im Einzelnen und der Vielheit ist. Denn es gibt nur eine geistliche Würde, an der ein jeder teil hat; ein Mehr und Weniger gibt es nur in bezug auf die Ausübung des Vorsitzes“ [1]). Jedes Mitglied der kirchlichen Gemeinschaft geht als Teil in die Einheit der Gemeinde ein. Das Haupt wird Repräsentant dieser Einheit. „Daher werden alle, welche der Kurie angehören, als dergestalt in der Person des Präsidenten vereint angesehen, als wäre er selbst die eine Seele und der Besitzer des Körpers, den sie beseelen soll. Daher bilden die dergestalt mit ihrem Hirten Vereinten die kirchliche Gemeinde.“

Daß dieses Bild des Spirituellen im Grunde der Ausdruck für die Einheit des Gesellschaftsverbandes ist, erhellt besser aus der Ausführung dieses Gedankens und seine Ausdehnung auf die universelle Gemeinschaft der Christen. „Es folgt, daß, wie die universelle Kirche der mystische Körper Christi ist, so die besonderen Kirchenversammlungen die mystischen Körper ihrer Häupter sind, welche die Sendung Christi verwalten.“ [2]) Wollen wir eine Einheit erklären und begründen, so müssen wir ihren Ursprung zu verstehen uns bemühen. „Es ist mein wichtigster Plan“ — so bemerkt Cusa — „die Unterschiedlichkeit und Vergleichbarkeit der Synoden und ihr Ansehen zu erklären und darauf auf Grund des Ergebnisses einige Bedenken zu zerstreuen. Und zunächst verstehen wir unter der Synode im eigentlichen Verstande die Versammlung der Greise oder Ältesten. Und der Name kommt von ‚syn‘, welches ‚zugleich‘ bedeutet und ‚hodos‘ = Weg, weil alle auf einem Wege einem Ziele zustreben; es ist das griechische Wort für Versammlung. Sie beruht auf der Eintracht, da unter Uneinigen kein Konzil zustande kommen kann... Es gibt indes verschiedene Arten von Synoden, denn sie zeigen die verschiedenen Grade, von der besonderen bis zur allgemeinen durch verschiedene Mittelstufen hindurch. Ein allgemeines Konzil oder eine allgemeine Synode... ist diejenige, welche vom Papst oder seinem Gesandten oder allen Bischöfen gebildet wird.“ [3])

Die Synode ist die Vereinigung gemeinsam nach demselben Endziel Strebender. So ist auch die universitas etymologisch und genetisch zugleich erklärbar. „Die universitas hat ihren Namen von der Zahleinheit. Denn die Menge wird dadurch verschmolzen,

[1]) I. Kap. 6.
[2]) I. Kap. 6.
[3]) II. Kap. 1.

daß die Einheit sie zu etwas Einheitlichem macht, und so entsteht die universitas.“ Der Einheiten kann es verschiedene Stufen geben, auf deren höchster die Allheitseinheit steht. „Hieraus ist ersichtlich, daß die vollkommenste Synode aus den Häuptern der gesamten Geistlichkeit vereinigt wird...; doch wenn weder die Väter, welche die Häupter der Kirchenversammlungen sind, sich dort befinden, noch die rechtmäßige Zusammenberufung der obersten Gewalt..., so unterliegt es keinem Zweifel, daß in diesem Konzil eine Stellvertretung der allgemeinen Kirche nicht stattfinden könne.‘ Wie ist jene Einheit der Vielheit zu denken, wo ein Oberhaupt vorhanden ist? „Es ist also notwendig, daß jene Eintracht in einem und mehreren sich befindet: in einem Haupt und mehreren Gliedern.“ [2]) Die Einheit liegt nicht bei dem Herrschenden oder Richtenden. Die oberste Instanz bilden die Gesetze; ihnen kommt die eigentliche Majestät zu. „Denn sind von Natur die Menschen gleich mächtig und gleich frei, so kann die wahre und gesetzmäßige Gewalt eines gleich Mächtigen naturgemäß nur durch Wahl und Zustimmung der anderen beschlossen werden, wie auch das Gesetz durch Zustimmung beschlossen wird. Vergeblich wäre die Frage, ob alles Recht ist, was der römische pontifex maximus will, da er dann nicht ungerecht wollen könnte, weshalb erforderlich ist, daß sein Urteilsspruch durch kanonische Vorschriften gebunden wird, denen er unterliegt, welchen gemäß die richterliche Entscheidung geprüft wird, ob sie nach ihnen rechtmäßig ist oder nicht. Das Kanon hat zudem seine Wurzel im Naturrecht, gegen welches auch der Fürst keine Gewalt hat, mithin ebensowenig gegen das auf es gegründete Kanon, welches annäherungsweise das Naturrecht widerspiegelt. Weil nun dies so ist, dürfen wir nicht sagen, es stehe in der Gewalt des Richters, die Vorschriften und Satzungen zu schaffen, denn wenn dem so wäre, so könnte niemals der Richter eines ungerechten Urteilsspruchs beschuldigt werden, wenn er doch selbst Herr der Legislatur wäre. Der richterliche Urteilsspruch wäre das Recht, mithin stets gerecht. Weil nun aber das Gesetz vernünftig, möglich, den Sitten des Landes nicht zuwider sein muß.... so können wir nicht ein Gesetz nennen, was nicht durch Brauch auch bei einem bürgerlichen oder kanonischen Gerichtshof angenommen ist... Wenn also die Bestätigung durch den Brauch für die Gesetze gefordert wird, so können wir rechtmäßig nach einem neuen Gesetz den Angeklagten nicht verurteilen, weil er ein Gesetz nicht übertreten konnte, welches noch nicht war. Es ist also erforderlich,

[1]) II. Kap. 3.
[2]) II. Kap. 4.

daß er sich gegen ein durch Sitte und Brauch erprobtes und angenommenes Gesetz vergangen habe. Hier ist offenbar, daß Gesetz und Kanon die Regel jedes Richtenden sind, und daß das Gesetz oder der Kanon dem urteilenden Richter übergeordnet ist, daß sie durch Übereinkunft, Geltung, Brauch bestätigt werden: nun rührt die Stärke einer jeden Verfassung daher, daß sie in Annahme und Geltung ist, daher wird der kirchliche Kanon mit Recht vom allgemeinen Konzil hergeleitet. Denn die Geistlichkeit ist eine Versammlung, und so kann rechtmäßig nicht ein Einzelner einen kirchlichen Kanon erlassen. Auf den Konzilien also wird das kanonische Recht durch einmütige Annahme, Zustimmung und Unterschrift geschaffen." [1])

Der Regent ist an das Naturrecht gebunden, daher wäre es verfehlt, das kirchliche Oberhaupt, um das es sich im speziellen Falle handelt, von der Verpflichtung, das kanonische Recht zu beachten und zu befolgen, lossprechen zu wollen, den Urteilsspruch des Richters mit dem Rechte zu identifizieren. Wie in aller idealistisch gerichteten Forschung wird hier der Begriff des ‚an sich Seienden' gewonnen und behauptet, und zwar des Rechtes an sich, des reinen Rechtes. Alle rechtliche Bindung beruht, wie wir bereits sahen, durchaus auf freier Willensentschließung. „Schon aus dem Vorausgehenden steht fest, daß die Kraft der rechtlichen Bindungen aller Verfassungen auf der Eintracht und der stillschweigenden oder ausdrücklichen Zustimmung derjenigen beruht, welche entweder nach Herkommen oder durch einen Auftrag oder durch Präsidentschaft die übrigen in ihrer Gewalt haben." [2]) Daher kann gar kein Zweifel aufkommen über das Rechtsverhältnis der kirchlichen Oberhäupter zum Papste einerseits, der christlichen Gemeinschaft zum Papste andrerseits. „Durch das Obige wird hinreichend die als schwierig geltende Frage beantwortet, ob nämlich das universelle Konzil über dem Papste steht. Das universelle oder allgemeine Patriarchen-Konzil gilt immer als dem römischen pontifex maximus unterworfen." [3])

Die Entscheidung ist hier klar und eindeutig: „Darüber aber, ob das universelle Konzil im eigentlichen Verstande, welches nämlich die universelle katholische Kirche vorstellt, über den Patriarchen und dem römischen Oberpriester stehe, kann, glaube ich, kein Zweifel bestehen." [4]) Die Synode, deren Begriff oben entwickelt wurde, ist geradezu das Tribunal, vor welches der Papst gestellt wird. Hier gilt: „Der Papst kann von der Synode auch in betreff anderer Vergehungen

[1]) II. Kap. 14.
[2]) II. Kap. 15.
[3]) II. Kap. 17.
[4]) II. Kap. 17.

als solcher der Glaubenslehre abgeurteilt werden." Nur fälschlich wird dem Papst Unfehlbarkeit, das Recht zu binden und zu lösen, erteilt; es steht vielmehr dem Konzil zu. „Da nun der römische Oberpriester ein Glied jener Geistlichkeit ist, welche der mystische Körper Christi ist, und die Unfehlbarkeit nicht jedem Gliede, sondern der Gesamtheit zuzusprechen ist, so unterliegt es keinem Zweifel, daß die unumstößliche Gewalt der gesamten Geistlichkeit, zu lösen und zu binden, über der Gewalt des römischen Oberpriesters steht, und daß aus dem gleichen Prinzip die Macht, zu lösen und zu binden, sowohl der Geistlichkeit wie des Papstes fließt. Denn während das universelle Konzil eine Versammlung oder Kirchengemeinde ist, welche sich aus den Mitgliedern der gesamten katholischen Kirche zusammensetzt und deshalb die gesamte Geistlichkeit repräsentiert, so ist zu bedenken, daß der römische Oberpriester die symbolische und stellvertretende Person der einen gesamten Kirche ist." [1]) Der Papst ist nur der Repräsentant, gleichsam der erste Beamte der einheitlichen allgemeinen Kirchenversammlung oder Gemeinde.

Und grade deshalb ist die Autorität des Konzils der des Papstes übergeordnet; ja, dieses kann den Papst absetzen, falls er in Sachen der Glaubenslehre oder auch sonst für schuldig befunden wird. „Wir schließen, daß das richtig vereinte universelle Konzil verschiedene Grade haben mag, in bezug auf Rechtsprechung hat es jedoch immer mehr Ansehen und ist weniger fehlbar als der Papst allein. Hieraus folgt der universelle Satz, daß das Konzil auch in anderen Sachen als in denen der Dogmen den Papst absetzen kann."

Die kirchlichen Institutionen, welche von der großen Menge wie ein Dogma hingenommen werden, lösen sich dem denkenden Betrachter in Schöpfungen des menschlichen Willens auf. Die Anerkennung durch die Kirche bildet das Moment der Sanktion des kirchlichen Rechtes. Diese ist das Symptom der wirksamen ethischen Grundkraft in der Geschichte.

Zunächst gilt es freilich, die Geschichte zu verstehen. Zu diesem Behufe werden ihre Fakten aus systematischen Gesichtspunkten heraus zu beurteilen und zu deuten gesucht. Jedoch nicht minder wird die Geschichte selbst und werden ihre Dokumente herangezogen und befragt. Wie alle philosophische Forschung eine Synthese reiner und empirischer Elemente ist, eine Verbindung von Prinzip und Tatsache sucht, so findet es auch hier statt. So wird denn gezeigt, daß das Recht der Konzilien, den pflichtvergessenen Papst abzusetzen, ausdrücklich ausgesprochen und hierdurch bestätigt wurde. „Es könnte vielleicht

[1]) II. Kap. 18.

ein Zweifel bestehen, ob das Konzil den wahren und einzigen Papst zeitweise oder nach Gutdünken der Ausübung der Amtsgewalt entheben könne, nicht wegen des Unvermögens des Konzils hierzu, sondern wegen des Widerspruchs, der hierbei in der Sache liegt, denn sowohl aus dem Vorhergehenden als auch aus dem Folgenden erhellt, daß das Papsttum lediglich in der freien Ausübung der Amtsgewalt besteht, so daß es nach ihrer Aufhebung selbst aufgehoben erscheint; da jedoch auf dem Konstanzer und Baseler Konzil gewisse Dekrete gegen den Papst unter Androhung der Strafe der Absetzung erlassen worden sind, so können wir nicht leugnen, daß der Papst abgesetzt werden kann." [1])

Es ist im Grunde eine Begriffsverwirrung von Heiligkeit und Recht, von göttlicher Weihe und menschlicher Sittlichkeit, welche zur Verabsolutierung der Gewalt der Kirche führt und die Souveränität des Volkes in der Gesetzgebung dem Papste gegenüber bedenklich erscheinen läßt: „So empfängt die Priesterschaft vom niedern Volke der Ungläubigen jene regierende, bestimmende, lebendige, sinnliche Gewalt, welche von der Vollmacht der Untertanen nach Maßgabe ihrer freiwilligen Unterwerfung ausgeht; von Gott jedoch erhält sie durch die Sakramente die Gewalt der vernünftigen Seele; diese kommt von oben und bewirkt, daß so in süßer Eintracht durch diese obere Fähigkeit vermittels des Mediums der äußerlich verwirklichten und traditionellen Gewalt in den Körper der Untergebenen einfließt, was sie zur heilsamen Vereinigung mit dem Haupt Christus selbsttätig vollführen." [2])

Weil nun das Konzil den obersten Gerichtshof bildet, so ist der Papst an die Beschlüsse der allgemeinen Kirchenversammlung gebunden. „Man begegnet ferner dem Zweifel, ob so durch die Dekrete des allgemeinen Konzils der Papst gebunden werden kann... wenn das eigentlich so zu nennende universelle Konzil über dem Papste

[1]) Über das Konzil von Basel liest man bei Ranke: „Das Konzil von Basel, auf welchem die Idee der Reform der Kirche in dem Kreise der zahlreich erschienenen Doktoren der Universitäten ungleich entschiedner vertreten war als vordem in Konstanz, war mit dem Papsttum bald in den heftigsten Zwiespalt geraten. Es faßte die radikalsten Schlüsse zum Behuf der Einschränkung der päpstlichen Gewalt über die Landeskirchen, vor allem auf Beseitigung der fiskalischen Übergriffe des römischen Stuhls war es dabei abgesehen. Man dekretierte die Freiheit der kanonischen Wahlen, Abschaffung der Annalen, Sporteln, Beschränkung der Appellationen usw. Die Autorität der Konzilien war so kräftig wie möglich eingeschärft; ohne sie anerkannt zu haben, sollte fortan kein Papst Anspruch auf Obödienz erheben dürfen." (L. v. Ranke, Weltgeschichte, Leipzig 1896, 4. Bd., S. 470.)

[2]) II. Kap. 19.

sieht . . ., so ist der Zweifel gelöst." [1]) Der Kanon des allgemeinen Konzils ist für den Papst die unverrückbare Gegebenheit; er ist unfehlbar, sofern er sich an seine Vorschrift hält. So wird hier das kanonische Recht als Konzilergebnis durch seinen Ursprung aus dem Willen der Gesamtheit begründet. „Der Papst ist nicht befugt, die kanonischen Vorschriften der allgemeinen Konzilien aufzuheben oder abzuändern oder etwas im Widerspruch zu ihnen festzusetzen." Die Grundlage der Freiheit bringt es mit sich, daß weder die Pflichten des Papstes noch die der Untergebenen bedingungslos sein können. Aus legitimen Gründen können sowohl jener sich der Aufgaben der Verwaltung, diese sich der Gehorsamsleistung für entbunden halten.

„Weil die päpstliche Würde nicht am körperlichen Subjekte und der betreffenden Person hängt, und zwar nach der Ansicht des Papstes selbst, wenn er sich für entbehrlich hält, so muß sie aufhebbar sein.... Hieraus läßt sich abnehmen, daß das Urteil des Konzils eine größere und unfehlbarere Autorität hat als das ausschließliche Erachten des Papstes. Es ist also deutlich, daß wie der Papst aus einem rechtmäßigen Grunde von der Verwaltung zurücktreten kann, so auch die Untertanen auf Beschluß eines gemeinsamen Konzils aus denselben Gründen rechtmäßig den Gehorsam verweigern können, wenn er sich seiner Pflicht entzieht." [2])

Diese Erwägungen, so einfach und naheliegend sie scheinen mögen, bedeuten dennoch eine starke Abstraktion von der geschichtlichen Wirklichkeit, in der diese Motive lediglich eine wirksame Komponente darstellen. Welch ein Glaube spricht aus ihnen an den Geltungswert der Idee, an die Realität — Cusanisch gesprochen — des Naturrechts! Von ihm sind auch die folgenden Gedankengänge Zeugen: „Wenn jemand von Grund auf die nicht bloß nützlichen, sondern auch notwendigen Fundamente unserer Lehre untersuchte, so müßte er auf jene Prinzipien selbst zurückgehen, in welche Aristoteles, Platon und Tullius und andere Weisen, wenn sie über die staatliche und wirtschaftliche Ordnung schrieben, die Wurzeln verlegten. Natürliche Rechte gehen allen menschlichen Betrachtungen voran und sind ihre Prinzipien." [3]) Seitdem also der menschliche Geist über das Staatsrecht philosophische Überlegungen anstellte, sah er sich zur Begründung seiner Argumente auf das Naturrecht geführt. Das heißt aber nichts anderes, als daß das natürliche Recht die Erkenntnisbedingung aller konkreten, besonderen, abgeleiteten Rechte ist. — Den allgemeinen Staatsgedanken nun sieht Cusa vornehmlich in der aristotelischen Lehre angewandt. „Wir sehen,

[1]) II. Kap. 20.
[2]) III. praef
[3]) II. Kap. 18.

daß der Mensch ein politisches Lebewesen ist und von Natur sich mit Politik befaßt.“ [1])

Worin die Natur des Menschen bestehe, läßt sich nur im Zusammenhang mit dem Begriff des Wissens bestimmen. „Nicht also die Natur erzeugt den Sklaven, sondern die Unwissenheit, und nicht die Freilassung den Freien, sondern das Wissen.“ Was nun den Begriff der Freiheit angeht, so ist er innig mit dem Begriff der Gesetzmäßigkeit verbunden. „Frei ist..., wer nach Gesetzen lebt... Das Gesetz ist nicht in Tafeln eingemeißelt und nicht in Erz geschrieben, sondern dem Geiste eingeprägt und den Sinnen angeheftet: wenn der Weise nicht unter dem Gesetze steht, sondern sich selbst Gesetz ist, muß er es in seinem Herzen tragen, in den Schriftzügen der Natur und in einer Art von Inschrift.“

Geist und Sinn sind Bürgen der Gesetze, und es bedarf nicht in erster Linie der ausdrücklich festgelegten Wortformel — der geschriebenen Gesetze. Die Vernunft ist keiner äußeren Autorität und keinem fremden Machtspruch unterstellt; sie gibt sich selbst das Gesetz. Der Vernünftige empfängt die Norm seiner Handlung von sich selbst.

Darum eben ist auch die Herrschaft der Weisen keine Heteronomie und keine Verletzung der Selbstbestimmung; denn sie bedeutet das Regiment der Weisheit. Der Mensch ist ‚Vernunftwesen‘ und muß so notwendig das Vernünftige wollen. Deshalb unterwirft sich der Unwissende aus freien Stücken dem Urteil und der Leitung der Verständigen. Die Gesellschaft mit ihrer Zweiteilung in Oberhaupt und Untertanen erscheint so als eine aus den Desideraten der Vernunft und der Erkenntnis entsprungene Einrichtung. Den Staat in den Fundamenten unseres Wissens zu begründen — diesen platonischen Weg sehen wir Cusa gehen.

„...Mögen die Unwissenden aus Not, da sie sich selbst nicht

[1]) Nach Aristoteles gehört die Bestimmung des Guten in die Staatskunst. Diesen Gedanken wollen wir hier zunächst nach seiner positiven Seite betrachten. Alsdann bedeutet er, daß das zwecklose Ziel des Handelns seine Richtung durch den Staatsgedanken empfängt. Vgl. Ethica Nicomachea, Aristotelis opera. Bd. 2, S. 1094. Vom Selbst- und Endzweck, als welcher sich das höchste Gut ergibt, heißt es hier: Hat nun nicht auch für das Leben seine Erkenntnis einen großen Wert, um wie Bogenschützen, die ein Ziel haben, besser das Erforderliche zu vollenden? Ist dem aber so, dann muß man versuchen, es im Umriß zu bestimmen, was es ist, und zu welcher Wissenschaft oder Fähigkeit es gehört. Es scheint aber zu der bedeutendsten und fundamentalsten. Diese nun scheint die Politik zu sein. — Aristoteles hat also die Lehre von der Idee des Guten von Platon übernommen; allerdings in einer für seine empiristische Denkungsart charakteristischen Umbildung; indem er die Lehre vom höchsten Gut für die Politik fruchtbar zu machen sucht, entsteht hier die Gefahr, daß sich die Grenzlinien von Philosophie und angewandter Moral, von Ethik und Politik verwischen.

regieren konnten, zu Sklaven der Wissenden geworden sein, so ist dennoch mit jener Notwendigkeit wiederum mit Notwendigkeit eine freiwillige Unterwerfung verbunden, und so besteht die kraft eines natürlichen Triebes auf die Übereinkunft gegründete Präsidentschaft der Weisen und Unterwerfung der Unwissenden durch gemeinsame Gesetze, deren Urheber vornehmlich die Wissenden, ebenso wie ihre Erhalter und Vollstrecker sind; alle übrigen geben hierzu durch freiwillige Unterwerfung ihre Zustimmung. Wenn das Regiment so geführt wird, so ist es unmöglich, daß ein aristokratischer Staat, d. h., welcher der Tugend gemäß durch die Weiseren mit Zustimmung aller übrigen zum gemeinen Wohl verwaltet wird, nicht gut eingerichtet ist... Die Gesetzgebung ferner hat durch alle diejenigen, welche durch sie gebunden werden sollen, oder durch ihre Mehrheit vermittels Wahl zu geschehen, da das allgemeine Wohl in Frage steht, und was alle betrifft, auch von allen gebilligt werden muß und die Definition des Gemeinwesens von der allgemeinen Zustimmung oder der der Mehrheit sich herschreibt... Die Auslegung der Gesetze steht also ihren Gründern zu. Durch derartige Gesetze muß ein Reich regiert werden. Nun sind Liebe und Gehorsam allgemeine Grundtriebe: und so ist es weit besser für den Staat, durch Gesetze als durch den vorzüglichsten Mann regiert zu werden." Das Gesetz ist mithin an die Bedingung der Vernunft gebunden. Eben deshalb beruht es auf dem übereinstimmenden Willen aller. Es hätte keine Rechtskraft, wenn es nicht dem allgemeinen Wohl diente und nicht alle, die von seiner Geltung betroffen werden, es auch billigen. Eben deshalb, weil das Gesetz die Äußerung des Willens der Gesamtheit ist, ist es durch keine noch so großen Vorzüge des Kopfes und des Herzens des Staatsoberhauptes zu ersetzen. Nur diese Vorschriften finden den Bürger in der rechten Verfassung ihrer Anerkennung, Schätzung, kurz: freudigen Beachtung und Befolgung.

Hiermit soll nicht gesagt sein, daß nicht das Herrscheramt zweckmäßig einem übertragen wird. „Aus vielen Gründen muß einer Herrscher sein." Andernfalls wäre die Ordnung gestört; auch fehlte es an der Einheitlichkeit der Leitung. „Unter allen Gattungen der gemäßigten Herrschaft nimmt die monarchische die erste Stelle ein. Unter den Arten dieser Gattung der Herrschaft wird die monarchische, welche durch Wahl ohne Nachfolger eingesetzt ist, derjenigen vorgezogen, welche durch Wahl mit Nachfolge begründet wird. Bei der Nachfolge treten gewöhnlich Umstände ein, welche dem Staat häufig schädlich sind: obwohl nämlich heroische und höchst weise und angesehene Männer oft mit ihrer Nachkommenschaft zu monarchischen Herrschern gewählt werden, die einst zum Heil erkoren wurden, so degenerieren dennoch nach der Art fruchtbarer Äcker die Söhne solcher Väter schritt-

weise, indem sie die Natur der Eltern verkümmern lassen, und so geht schließlich ihr Ruhm und Glanz dahin... So kommt es, daß, obwohl viele gewichtige und starke Gründe für die Erbfolge-Monarchie sprechen, es nichtsdestoweniger als Garantie dafür, daß stets der vorzüglichste, der freiwillig zum Gemeinwohl beiträgt, den Staat leitet, keinen besseren Verfassungsmodus gibt als die Neuwahl aller oder der Mehrheit oder wenigstens jener Vornehmen, die ihre Stimmen nach Übereinkunft haben." Die Erbfolge hat gewichtige Gründe für sich, ist doch durch sie die Einheit des Oberhauptes gleichsam konkret unsterblich geworden. Dennoch müssen diese vor prinzipiellen Bedenken und Erwägungen zurücktreten. Welche Gewähr besteht alsdann noch, daß der Beste regiert? Diese wird am ehesten durch die freie Wahl möglichst aller gegeben. Wer bürgt auch dafür, daß der Sohn dem Vater an Tüchtigkeit gleich ist? Wie häufig ist die Erscheinung der Entartung erblicher Fürstenhäuser! Wie alles im Staate auf das Gesetz bezogen ist, so ist auch der Regent lediglich der Anwalt der Gesetze, der Bürge ihrer strikten Einhaltung und Durchführung und Durchsetzung. „Es ist die Pflicht eines solchen, nichts gegen die Gesetze zu unternehmen: ja, man muß ihnen sich unterordnen, und ihre Lehre muß wie das Herz inmitten des Körpers den ganzen Staat beleben, und nach ihnen müssen in gewichtigen Fällen diejenigen bestraft werden, welche durch Übertretung der Gesetze einen öffentlichen Skandal erregen, nicht jedoch bei geringfügigen Verfehlungen, damit die Herrschergewalt nicht zum Gespött wird. Der Fürst muß also als das Herz beständig für den Staat und die strengste Beobachtung der Gesetze, deren Vollstreckung ihm obliegt, unermüdet tätig sein."

Ein geschichtlicher Beleg für die Cusanische Lehre ist im Reiche die Befugnis der Kurfürsten, den Kaiser zu erküren. Woher ist nun dieses Wahlrecht des römischen Volkes herleitbar? Sein Ursprung ist das göttliche und das natürliche Recht. „Wer konnte dem römischen Volk die Gewalt geben, den Kaiser zu wählen, es sei denn das göttliche und das natürliche Recht? Auf dem Wege freiwilliger Unterwerfung und Zustimmung wurden in die Präsidentschaft die Kirchenfürsten durch Konzilbeschluß rechtmäßig und feierlich eingesetzt zu aller Art von Herrschaft; denn alle Gewalt stünde in Widerspruch zum Recht: der Gehorsam gegen die Gesetzvorschriften geschieht nämlich auf Grund eines allgemeinen menschlichen Kontraktes."[1])

Das Naturrecht involviert den Begriff der Freiheit und führt somit für die Ableitung des Rechtes auf die Vertragsgrundlage. Der Zwang

[1]) III. Kap. 4.

widerspricht dem Begriff des Rechtes. Der Gehorsam gegen die Gesetze und die Staatsvorschriften ist uns nach einem allgemeinen Erfordernisse und kraft jenes Traktates der Menschheit aufgegeben. — Was bedeutet nun die Deduktion des Prinzips der freien Wahl aus dem Naturrecht? „Es ist genug, wenn man sich bewußt ist, daß die freie Wahl, welche vom natürlichen und göttlichen Recht herrührt, ihren Ursprung nicht vom positiven Recht oder irgendeinem Menschen hat" Das Wahlrecht — dieses merkwürdige Ergebnis enthüllt sich hier — hat einen höheren und andersgearteten Ursprung als aus dem positiven Recht oder von menschlicher Willkür.

Dem Kaiser ist die Sorge um das öffentliche Wohl anheimgegeben. Dieses kann aber nur mit dem Frieden zusammenbestehen. Der Friede ist nicht Selbstzweck, sondern ist bestimmt, als Grundlage einer neuen Sphäre der Tätigkeit zu dienen. Er hat die Aufgabe, die Untertanen zum ewigen Ziel zu führen. In diesem Sinne wird der „ewige Friede" der Zweck des Rechts- und Staatsgedankens. „Es hat nämlich jeder Kaiser und König dem Staat gegenüber die Pflicht, die Ordnung des öffentlichen Wohls zu besorgen; das Staatswohl aber ist der Friede, auf welchen sich die Gerechtigkeit und das Staatswohl beziehen. Das Prinzip des Friedens besteht darin, die Untertanen zum Ewigen zu leiten." [1])

Der König ist der Vollstrecker der Gesetze; die Verfassung ist die Regel, welche gemäß dem Willen der Untertanen die Machtsphäre des Königs bestimmt. „Und auch das muß man im Ganzen wissen: daß das Bemühen des Königs dahin gehen muß, daß er die Gesetze nach dem Prinzip der einmütigen Billigung anordnet. Daher ist es zweckmäßig, daß auf einem Konzil der beiden Stände, der Fürsten und Geistlichen, alle allgemeine das Staatswesen betreffende Angelegenheiten beschlossen und geordnet werden: von dem so durch Übereinkunft Beschlossenen soll der König Vollstrecker sein; denn was ist die Verfassung anderes als die Regel, gemäß welcher die Untertanen die Gewalt des Königs bestimmt und begrenzt wissen wollen? Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß ein allgemeines Konzil durch die Eintracht des Hauptes und der Glieder die Herrschergewalt zum Besten des Staates regeln könne." [2]) Der Kaiser ist der Veranstalter des allgemeinen Konzils. „Aus dem Obigen folgt, daß die gekrönten Kaiser kirchliche Versammlungen allgemeiner Konzilien der gesamten Geistlichkeit stets veranstaltet haben." [3])

Was ist nun — um die Quintessenz der Abhandlung zu ziehen —

[1]) III. Kap. 7.
[2]) III. Kap. 12.
[3]) III. Kap. 13.

Harmonie, Eintracht, das Staatsoberhaupt, Freiheit, das Gesetz und sein Ursprung? „Das Obige lehrt, daß die wahre einträchtige Harmonie der Kirche in der rechtmäßig geordneten Präsidentschaft besteht, welche aus der gemeinsamen Zustimmung und Wahl oder der freien Unterwerfung aller oder der Mehrheit entspringt, und daß die kanonischen Vorschriften und Gesetze, welche sowohl von der Gottheit als durch allgemeinen Beifall aus humanen und rationalen Gründen diktiert sind, die rechtmäßigsten Mittel und Wege aus diesem vergänglichen Leben zur himmlischen Heimat zeigen.“ [1]) Die Eintracht der Gemeinde kommt in der Regelung der Präsidentschaft zum Ausdruck; das Prinzip für diese wie für alle staatsrechtlichen Institutionen, für Kanon und Gesetze, bildet die freiwillige Unterwerfung, die allgemeine Billigung und Anerkennung, die ihnen, wie sie durch göttliche Herkunft geheiligt sind, die Weihe durch menschliche Vernunftgründe erteilt.

Der Streit, wie er zwischen kirchlicher und weltlicher Macht von jeher entbrannt und entfesselt ist, erscheint von hier aus hinfällig. Alle Gewalt rührt von Gott her. Deshalb kann auch die Herrschergewalt dem Papst nicht ursprünglicher als dem Kaiser angehören. Das göttliche und natürliche Recht treten in Verbindung auf und werden sachlich koordiniert. „Selbst zugegeben, daß der Papst die Gewalt beiderlei Schwerter besitze, so wäre bisher die Ansicht jener noch nicht recht bestätigt, welche behaupten, daß der Kaiser mittelbar von ihm den Gebrauch des Schwertes besitze. Kein Mensch bestreitet, daß die Könige der Welt verschiedenartig und zuweilen auch ungläubig gewesen sind: ihre königliche Gewalt rührte jedoch von Gott her, wie man aus dem hier und früher Erwähnten erkennen kann.“

Durch welche rechtsphilosophischen Termini läßt sich das System zum Beschluß kurz bezeichnen? Durch das Prinzip der Selbstgesetzgebung und durch den Gedanken des Rechtsstaates. Ohne jenes würden die Gesetze ihrer Evidenz, Überzeugungskraft, Durchsichtigkeit, ja, ihres Erkenntniswertes beraubt werden, ohne diesen wird der Mensch nicht zum Menschen und nicht zum Staats- und Weltbürger. Die menschliche Gesellschaft wird erst durch den Rechtsbegriff zur wahren Einheit. „Und man sieht klar, ein Gesetz ist dir bewiesen, wenn du es selbst gegeben hast: denn niemand kann zur Beobachtung eines ungerechten Gesetzes verpflichtet sein: kein Lebender wird von der Gerechtigkeit ausgeschlossen, würde doch hierdurch der Gesamtkörper Schaden erleiden.“

So sehen wir Cusa, von ersten naturrechtlichen Voraussetzungen

[1]) III. Kap. 41.

aus fortschreitend, die Idee des Rechtsstaates entwickeln. In ununterbrochener Folge gleitet der Gedankenfluß von abstrakten Voraussetzungen aus dahin, bis er in diese ideale Forderung von hoher welthistorischer Bedeutung einmündet. Stets wird man freilich den Wert abstrakter Untersuchungen durch die Bemerkung zu verkleinern suchen, daß der Gedanke die harte Welt der Dinge überfliege, an welchem Probierstein die Ideen in ihrer Nichtigkeit sich erweisen würden. Was man aus allgemein philosophischen Erwägungen von einem solchen Einwand zu halten habe, ist zur Genüge dargetan worden, und — hiervon abgesehen — ist und bleibt der Rechtsstaat auch geschichtlich das Ideal der Kulturvölker. Eine philosophische Untersuchung ist um so wertvoller, je unerschrockener sie die Konsequenzen ihrer ersten Prinzipien zieht, sofern nur diese selbst in den Bedingungen des Menschengeistes verankert, mit ihnen gegeben und somit vom Standpunkt menschlicher Erkenntnis wahr und echt und von ewiger Geltung sind.

Drittes Kapitel

Althusius

Die Volkssouveränität in der Politik. Das Rechtssystem. Die Vertragslehre.

Es kann keine Staatsrechtslehre geben, welche nicht das Verhältnis von Oberhaupt und bürgerlicher Freiheit zu bestimmen sucht. Wir sahen soeben, wie Cusa das Recht auf eine neue Grundlage zu stellen wagte, indem er den Begriff der Autorschaft der durch seine Vorschriften Gebundenen zum Ausgang und zum Quellpunkte seiner Betrachtungen nahm. Er macht die kirchliche Ordnung zum Gegenstande seiner Spekulation und gelangt zu einer Reform, ja zu einer Revolution des hierarchischen Gedankens. Zwar reißt ihn die Kraft seiner eigenen logischen Schärfe fort, und er sieht in der deutschen Geschichte in der Institution der Kurfürsten das Prinzip der freien Wahl auch in der Politik verwirklicht. Die Geistesrichtung, welche er damit einschlägt, bleibt in der Entwicklung der staatsrechtlichen Probleme erhalten, aber sie ringt beständig mit entgegenstrebenden Tendenzen, so daß es als eine neue Tat bezeichnet werden muß, wenn sie nach geraumer Zeit in unabhängiger, umfassender, rein staatsrechtlicher Gestalt neu hervortritt und neu zu begründen unternommen wird. Volkssouveränität und die verwirklichte Form des Rechtes, Freiheit und Gesetzmäßigkeit erscheinen geschichtlich häufig als gegensätzliche Paare oder werden dafür ausgegeben, um einen politischen Zweck in tendenziöser Weise zu befürworten, aber obwohl sich die Anwendungen beider Kategorien zwar begrifflich nebeneinander gesondert betrachten lassen, so ist es dennoch immer sophistische Argumentation, welche die Beziehung beider zueinander vertuscht. Althusius entwirft die Souveränitätslehre wie früher Cusa, indem er die hier bestehende Antithese auf eine widerspruchslose Formel zu bringen und in eindeutiger Weise aufzulösen sucht. Die Art, wie dieser Ausgleich und diese Versöhnung geschieht, gibt auch den künftigen Rechtssystemen, welche die hier keimenden Ansätze zu größerer Reife bringen, das charakteristische Gepräge.

Und so ist ein Prüfstein der Geschichte der Rechtsphilosophie durch die Erkenntnis gegeben, inwieweit die Beziehung von Freiheit und Gesetz derartig allseitig und genau bestimmt wird, daß der ungestörten Entwicklung des Rechtsproblems die Wege geöffnet sind und kein fruchtbarer Same in den Wind gestreut wird, daß den sophistischen Bejahern konkreter Rechtsformen und Leugnern ihrer positiven Rechtsbestandteile in gleicher Weise von hier aus begegnet werden kann wie der völligen Skepsis an der Idee des Fortschrittes auf den Heerstraßen der Freiheit und des Rechtes.[1])

Es war Gierke, welcher in seiner gelehrten, sachlich bedeutsamen und philosophisch gerichteten Geschichte des Naturrechts und der auf ihm fußenden Staatstheorien insbesondere Johannes Althusius hervorhob, den er aus dem Dunkel der Geschichte als einen frühen und entschlossenen Vertreter der Lehre von der Souveränität der Volksrechte ans Licht zog. In bezug auf Althusius interessiert insbesondere die im Jahre 1603 zu Herborn erschienene „Politik" betitelte Schrift. Die Vorrede zeigt die Problemstellung der Staatswissenschaft, durch welche sie vornehmlich von der Jurisprudenz sich unterscheidet. Der Politiker handelt vom Faktum und dem Oberhaupt der Staatsgewalt: von der Majestät. Hier enthüllt sich zugleich das politische Glaubensbekenntnis unseres Autors: „Die sogenannten Rechte der Majestät sind nicht der höchsten Behörde, sondern dem Staat oder der Gesellschaft insgesamt zuzuschreiben." Die meisten sind geneigt, diese Rechtsbefugnisse auf den Fürsten oder die sonstige Regierungsgewalt zu übertragen. „Im Gegensatz hierzu setze ich mit wenigen anderen fest, daß diese dergestalt unfehlbar der Gemeinschaft der allgemeinen Gesellschaft eigentümlich sind, daß sie ihr Geist, Sinn und Herz verleihen: in dem Grade, daß, wenn man sie aufhöbe, der erwähnte Körper gleichzeitig zugrunde ginge. Unter dem Verwalter, Prokurator, Inhaber der Majestätsrechte verstehe ich nichts anderes als das gesamte Volk, welches aus mehreren kleineren Gesellschaftsverbänden in einen einheitlichen gesellschaftlichen Körper vereinigt ist. Diese Majestätsrechte sind meines Bedünkens jener Gesellschaft derart eigentümlich, daß sie, selbst wenn

[1]) Der Betrachtung der Relation von Freiheit und Selbstbestimmung einerseits, Form und Bedingtheit anderseits ist das jüngste Buch von Ernst Cassirer gewidmet. Hier wird ein Grundzug der deutschen Denkungsart in der eigentümlichen Auffassung der Verhältnisbestimmung dieser beiden begrifflichen Momente in allen Erkenntnisfragen gesehen, welche die großen geistigen Reformatoren und Schöpfer beschäftigten und bewegten. In einem Schlußkapitel über „Freiheitsidee und Staatsidee" wird das Fazit für die deutsche Geschichte der Rechtsphilosophie gezogen. (Ernst Cassirer, Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte, 2. Auflage. Berlin 1918.)

sie sich dieser entschlagen und sie auf einen anderen übertragen und in andere Hände geben wollte, dies trotzdem nicht vermöchte — so wenig einer sein Leben, das er genießt, einem anderen geben kann.“ [1]) Die Verwaltung fällt bei Vakanz des Herrschers oder der Oberbehörde ans Volk zurück, „welches wegen der Generationen, die sich beständig folgen, unsterblich genannt wird“. „Solange die Gesamtheit besteht, bleibt ihr dieses Recht.“ [2]) Ein Musterbeispiel, wie das Volk zum Bewußtsein seiner Kraft gelangt, hat die Geschichte der Niederlande aufgestellt. Hier sucht Althusius die staatsrechtliche Formel für die welthistorische Begebenheit des Abfalls der Niederlande zu bestimmen. „Ihr habt, indem ihr die Staatsgewalt oder vielmehr ihren Nießbrauch dem, der sie mißbrauchte, entzogt und euer Eigentum zurückfordertet, erklärt, daß diese Rechte der vereinigten Menge und dem Volk der einzelnen Provinzen gehören.“ — Der Begriff der consociatio ist einer Umwandlung zur Bedeutung immer größerer Gemeinschaftsverbände fähig. Es bleibt nicht bei der ersten primitiven Form des Verbandes. „Bisher handelten wir von der öffentlichen, besonderen und kleineren Gesellschaft, nunmehr folgt, was wir über die öffentliche und umfassende Gesellschaft zu sagen haben.“ [3])

So entsteht der Begriff des Staates und von hier aus die durch eine neue gedankliche und durch Willensentschluß erzeugte Synthese des Staatenbundes. „Eine allgemeine, öffentliche, größere Gesellschaft ist eine solche, durch welche mehrere Staaten und Provinzen zu Besitz, gesetzmäßiger Festsetzung, Ausübung und Verteidigung des Rechtes der Herrschaft sich verpflichten. Denn ohne solche Regierungen und ohne das Recht der Herrschaftsübertragung kann kein sittliches und rechtschaffenes Leben in einem allgemeinen Gesellschaftsorganismus vorbereitet, gehegt und gepflegt werden.“ Ein freiwillig geschlossener Vertrag bindet die Mitglieder der Sozietät. „Das Band, welches diesen Körper und diese Gesellschaft verbindet, ist die Zustimmung und unter den Gliedern des Staates die Zusicherung wechselseitiger Treue.“ [4])

Die Hoheitsrechte gehen jedoch durch den Zusammenschluß nicht auf ein durchaus neues Rechtssubjekt über. Da die Gesellschaft aus einem Vertrag hervorging, so ist es nur folgerichtig, daß die Rechte der Majestät der auf einer solchen Grundlage geschaffenen Vereinigung verbleiben und zustehen. „Dieses Herrschafts- oder Majestätsrecht kommt nicht den einzelnen, s o n d e r n d e n g e m e i n s a m v e r b u n-

[1]) Politik S. 7.
[2]) S. 8.
[3]) Kap. 9 § 7.
[4]) Kap. 9 § 1.

denen Gliedern und dem gesamten vereinigten Körper des Herrschaftsbereiches zu.“ [1])

Es ist von besonderer Bedeutung, daß Althusius den Begriff einer höchsten, ewigen und absoluten Gewalt leugnet. Das ist um so merkwürdiger, als er den Begriff der Hoheitsrechte von dem Absolutisten Bodinus entlehnt. Dieser widerspricht sich nun freilich selbst, denn erkennt er nicht auch die Überordnung des göttlichen und natürlichen Gesetzes über jede menschliche Gewalt an? Althusius fordert seinerseits ein Weiteres. Er fragt zunächst: Ist das staatliche Oberhaupt an die bürgerliche Gesetzgebung gebunden? Er bejaht diese Auffassung mit dem Hinweis, daß, wer die Obergewalt vom Zivilgesetz entbände, ihr auch in gewisser Beziehung die Fesseln des natürlichen und göttlichen Rechtes abstreifen würde. „Es gibt weder ein bürgerliches Gesetz, noch kann ein solches sein, welchem nicht etwas natürliche und göttliche unwandelbare Billigkeit beigemischt ist.“ Sein Gesetzescharakter und seine Rechtskraft bemessen sich nach dem Grade der Kongruenz seines Inhaltes mit dem göttlichen und natürlichen Recht; es gibt eben keine Rechtsbindung, wo ein Gegensatz zu diesem ideellen Rechte besteht. Interessant ist hier vor allem die Ableitung der Zivilgesetzgebung aus dem philosophischen Fundament des reinen Rechtes, welches hier das „göttliche“ und „natürliche“ genannt wird. Der Systematiker der Volkssouveränitätslehre verschmäht nicht den Anteil, welchen die positiven Gesetze an der Idee der Gerechtigkeit haben. Er verwendet ihn vielmehr sowohl zu ihrer rechtsphilosophischen Begründung wie zur Eindämmung der Überschreitungen der Regierungsbefugnisse durch die Staatsgewalt, welche doch für ihn der Sache nach beim Volke ist, indem diese an die restringierende Bedingung der Staatsgesetze geknüpft wird. Hinter dem allen steht das aufrichtige und feste Bestreben, die Volkssouveränität nicht als Freiheit der Willkür, sondern als Freiheit nach Gesetzen verstehen zu lehren. Das Gesetz ist das ungeschriebene göttliche und natürliche Recht oder, sofern es geschrieben ist, deshalb nicht etwa weniger gültig, sondern soweit bindend, wie es mit jenen idealen und nur gedachten Normen übereinstimmt.

Nichtdestoweniger ist die Unterscheidung von positivem Recht und Naturrecht unentbehrlich und wird in Strenge vollzogen. Verliert doch das bürgerliche Recht seine verbindliche Kraft für den Inhaber der Gewalt, falls es vom natürlichen abweicht. Darin erkannten die Anhänger der absolutistischen Theorie das Richtige, daß sie einem solchen Gesetz gegenüber das Oberhaupt von der Pflicht der Beachtung lossprachen und entbanden. Das Rechtssubjekt ist hier jedoch falsch

[1]) Kap. 9 § 18.

bestimmt. „Diese höchste Gewalt werden wir mitnichten dem Könige oder dem Fürsten zuerteilen: eine Ansicht, welche gleichwohl Bodinus sehr heftig zu verfechten sucht, jedoch rechtmäßig ist sie nur dem Körper der allgemeinen Gesellschaft, dem Staate oder Reiche, als eigentümlich zuzuschreiben. Von diesem Körper fließt nächst Gott alle legitime Gewalt auf diejenigen, welche wir Könige oder Fürsten nennen.“ [1])

Es ist nunmehr bereits klar, daß die Behauptung der absoluten Gewalt und der Hoheitsrechte nicht die Verkündigung der Gesetzlosigkeit bedeuten kann. „Hierdurch ist auch festgesetzt, daß die Natur der Herrschaft und der obersten oder absoluten Gewalt nicht darin besteht, daß der Fürst oder König nach Belieben alles Beliebige tun könne, so wenig wie Freiheit die Ungebundenheit ist, etwas Beliebiges zu tun, sondern nur das, was das Recht nicht verbietet.“ [2]) Streng genommen gibt es also keine absolute Gewalt; und, wo sie sich findet, verdient sie nicht Regierungsgewalt, sondern Tyrannis genannt zu werden. Die Verwaltung wird neben der obersten Behörde (summus magistratus) den Ephoren anheimgegeben. Das Ephoreninstitut ist der Geschichte entlehnt. Insbesondere sind die Kurfürsten aus dem Desiderat einer solchen Vermittlung zwischen Volk und Regierungsgewalt heraus, wie sie das Ephorat darstellt, entstanden. Die Wahl der Oberbehörde ist eine Rechtsschöpfung, welche dem Volke zusteht. „Ich halte dafür, daß die Macht und Befugnis, den König zu wählen und einzusetzen, dasselbe ist und nach dem Völkerrecht jeder beliebigen universellen Gesellschaft zusteht.“ [3]) Von hier aus lassen sich die verschiedenen Staatsformen auf ein einheitliches Prinzip bringen. Was sind sie anderes als ebenso viele verschiedene Weisen der Einrichtung der vom Volke geschaffenen Obergewalt? Sie stellen mithin Modifikationen dieser Verwaltungsbehörde dar. Jetzt folgt eine Erörterung der Arten eben dieser Regierung.[4]) „... Aus der bloßen Amtsgewalt werden die Regierungsformen hergeleitet, und aus ihr läßt sich erkennen, ob jene polyarchisch oder monarchisch sind. Die Hoheitsrechte sind in allen Regierungsformen und bei aller Art von Verwaltung dem Volk zu eigen, wie wir schon erwähnten.“ [5]) Was sich nun bereits bis hierher ergab, wird von Gierke vornehmlich von den juristischen Schriften des Althusius gerühmt. Unter ihnen verdienen „die systematischen Werke schon deshalb Beachtung, weil

[1]) Kap. 9 § 22.
[2]) Kap. 38 § 130.
[3]) Kap. 39 § 1.
[4]) S. 43.
[5]) Kap. 39 § 3.

sie zu den ältesten Versuchen eines von der Legalordnung durchaus unabhängigen Rechtssystems gehören.“ [1])

In seiner „Jurisprudentia Romana“ [2]) versucht Althusius die Systematisierung des Rechtsstoffs. Es ist bezeichnend, daß er sich hierbei als logischer Prinzipien der Grundsätze des Petrus Ramus bedient, welcher sich in Gegensatz zur Aristotelischen Logik stellt und auf die Elemente der Natur selbst zurückgeht. [3]) So zeigt sich denn, daß, wo immer eine innerliche Neu- und Umbildung der Wissenschaft, wie beispielsweise hier der Jurisprudenz, unternommen wurde, eine Abwendung von dem Formalismus der Syllogistik erforderlich war und hierdurch die Begründung des modernen philosophischen Wissenschaftsideals angebahnt wurde.

Eine Vervollständigung erfährt diese Systematisierung in der Dicaeologica. [4]) Bei diesem Versuch kann es nicht fehlen, daß sich dem denkenden Zergliederer der Rechtsgeschäfte und der Elemente aller Rechtsverhältnisse der enge und unlösliche Zusammenhang von Naturrecht und Zivilgesetzgebung erschließt. Gierke beschreibt diesen gedanklichen Prozeß wie folgt: „Das natürliche Recht wird von der recta ratio communis nach den allgemeinen Bedürfnissen menschlicher Gemeinschaft aufgestellt. Das positive Recht wird von der recta ratio communis nach den besonderen Bedürfnissen einer örtlich begrenzten vita socialis erzeugt. Letzteres muß, um überhaupt Recht zu sein, die Übereinstimmung mit den obersten Prinzipien des Naturrechts wahren, zugleich aber vermöge der Akkommodation an konkrete Verhältnisse von ihm abweichen.“ [5]) „Die Beschaffenheit des Rechts ist eine zweifache“ — so erklärt Althusius selbst — „es ist natürlich und allgemein oder spezifisch staatsbürgerlich... entsprechend wie Nützlichkeit und Notwendigkeit des menschlichen Lebens, welche das Recht hervorgebracht hat, eine doppelte ist: allgemein oder einem bestimmten Orte angepaßt. Natürlich und allgemein ist diejenige Beschaffenheit, welche die allgemeine, gesunde Vernunft hervorbringt — wegen der allgemeinen Notwendigkeit und des Nutzens des gesellschatflichen menschlichen Lebens. Daher heißt es das natürliche Recht... Das allgemeine Recht also ist dasjenige, welches von Natur oder Gott unmittelbar den

[1]) S. 37.

[2]) Jurisprudentia Romana vel potius juris Romani ars duobus libris comprehensa et ad leges methodi Ramae conformata studio Johannis Althusii editio altera et correcta, Herbornae 1588.

[3]) Vgl. Ernst Cassirer. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 2. Aufl. Berlin 1911. S. 133.

[4]) Johannis Althusii Dicaeologicae libri tres totum et universum jus, quo utimur, methodice complectentes Frankoforti. 1618.

[5]) Kap. 19 § 104.

Menschengeistern eingeschrieben ist, und in bezug worauf sich ihr Tun und Lassen bestimmt, sofern es sich darum handelt, das öffentliche Wohl der menschlichen Gesellschaft zu wahren und die Schuldigen zu überführen und die Unschuldigen zu rechtfertigen." [1])

Das Naturrecht erstreckt mithin seine Geltung bis in die konkreten Fragen des Staatsrechts und der bürgerlichen Rechtsprechung. Es bedarf keiner andersgearteten Korrektur des positiven Rechtes, als durch diesen Grundbegriff, keiner anderen Zuflucht für den Richter bei der Fällung eines Urteils als zu der Wahrheit dieser Grundannahme. Der Nutzen, den dieses Recht gewährt, kommt nicht einer Besonderheit, sondern der Allgemeinheit der menschlichen Gesellschaft zugute. Seinen Ursprung hat es in der Urteilskraft. Es ist jedoch keine psychologische Fähigkeit, auf welche als Instanz beim Versagen der konkreten Gesetzesparagraphen für die Spezialität des Einzelfalles Bezug genommen wird. Die erforderliche Ergänzung des Allgemeinen geschieht durch ein neues Allgemeines, durch den Rückgang auf das Fundament der philosophischen Begründung des Rechts. In dieser Leistung besteht die eigentümliche Errungenschaft der Althusischen Rechtslehre, durch die sie gleichsam einen Strich unter bisherige Untersuchungen dieser Art zieht und sich auch für alle künftige Zeit von dem Psychologismus, welcher nicht minder in der Philosophie der Jurisprudenz als jeder anderen Disziplin die reine und selbständige Systematik der Prinzipien zu verdrängen strebt, genau und scharf abgrenzt. Das Naturrecht ist so wenig wie das ‚von Natur' Seiende als ein Naturwirkliches zu verstehen. Hat man nicht von jeher die Idee und ihre ewige Geltungsdauer figürlich durch diesen Ausdruck (φύσει ὄν) [2]) bezeichnet? Und ist es nicht wahr, daß hier, wo die theoretische Naturerkenntnis freilich nicht mehr den Gegenstand der Frage bildet, die Natur als das ‚Unbedingte' zu einem neuen und eigenartigen Probleme wird?

Diesen Sachverhalt drückt die Terminologie mit feinem Sprachgefühle aus, und es ist erstaunlich, wie früh der Genius des denkenden Forschers, ohne die Summe der speziellen fachwissenschaftlichen Fragen noch übersehen zu können, das richtige, zwar problematische, aber gehaltvolle und vielsagende Begriffssymbol mit sicherem Takte erahnt.

Der Terminus des natürlichen Rechtes enthält keine bloße Tautologie. Wer kennt nicht die Abirrungen des positiven Rechts vom reinen Recht, ‚des Rechtes Aufschub', welche so weit vom Wege

[1]) Althusius, Dicaeologica a. a. O. I. Kap. 13, 6 ff.

[2]) Vgl. besonders Platon, *νόμων* 722 E. Von den Staatsgesetzen, wie man sie nennt, hat noch niemals jemand eine Propädeutik gegeben oder, wenn er sie schuf, bekanntgegeben, als ob eine solche nicht in der Natur der Sache läge.

führen, daß die natürliche Quelle im Menschengeist und die ursprüngliche Bedeutung der Idee der Gerechtigkeit in ihm kaum noch wiedererkannt wird? Wir könnten nach keinem philosophischen Rechtsgrund und dem Geltungswert des Rechtes fragen, wenn es nicht statthaft wäre, von dem Begriff des positiven Rechtes den des natürlichen Rechtes zu unterscheiden. Das natürliche Recht bezeichnet die Form des Rechts im Unterschiede von seinem materiellen Inhalt. Dieser entspricht einer erkenntniskritischen Unterscheidung. Der Wissensstoff und seine rezeptive Hinnahme ist isoliert nicht zu denken und zu verstehen; es bedarf des Begriffes des selbsttätigen Denkens und Erkennens zu seiner Begründung. Sobald eine spezielle Wissenschaft, wie zum Beispiel die Jurisprudenz, die allgemeine Form sucht, aus welcher Grundlage sich alle Einzelfragen der Disziplin müssen ableiten lassen, ergreift man in der Form nicht das Gesetz dieser besonderen Erkenntnisart — insofern bliebe man Jurist, Mathematiker usf. —, sondern die ihr zugrunde liegende rationale Weise des Erkennens. Das natürliche Recht ist nichts anderes als das reine Gesetz im Unterschiede vom empirischen, die erste fundamentale Gegebenheit in der konkreten Moral im Unterschiede von der Fülle der Besonderungen.

Hieraus erhellt, daß, wo immer in der Forschung das Formprinzip im Unterschiede von der Materie der betreffenden Wissenschaft sich durchsetzt, sich das Interesse des philosophischen Systematikers bekundet. — Weit gefehlt, daß die Anwendung die Reinheit des Gesetzes trübte, wird die unerläßliche Forderung an den Oberbegriff gestellt, daß aus ihm in lückenloser Folge die Totalität der empirischen Rechtsätze und Institutionen als notwendig hervorgehend sich aufweisen lassen muß, ja daß die positiven Gesetze und Gebräuche nur soweit in Geltung und Kraft sind, wie sie sich mit jenem natürlichen Gesetze in Einklang bringen lassen. Das natürliche Recht ist der Ausdruck für die gesuchte Gesetzmäßigkeit, deren Erkenntnis in der Rechtswissenschaft mittelbar aufgegeben ist, welche die Richtung enthält, in der hier jeder vollziehbare Fortschritt geschieht.

Die Dicaeologica des Althusius ist nach Gierke eine Enzyklopädie des geltenden Rechtes überhaupt. Von besonderem Wert erscheint hier die einheitliche Systematisierung des Staats- und Privatrechtes. „Althusius... machte in der Dicaeologica mit der Eingliederung des gesamten öffentlichen Rechts in das zivilistische vollen Ernst. Da er hierbei die inzwischen in seiner Politik entwickelten Grundanschauungen überall festhielt und zur Geltung brachte, so konnte er in der Tat die staatsrechtlichen Verhältnisse ohne Mühe unter die privatrechtlichen Rubriken verteilen. Das Resultat war ein durchweg im Stile des Privat-

rechts aufgeführtes und gleichwohl die Grundlagen des öffentlichen Rechts umspannendes einheitliches Rechtsgebäude, wie es kaum jemals vorher oder nachher errichtet worden ist. Und doch waren in dieser Systematik im Grunde nur die letzten Konsequenzen der bald darauf zur Alleinherrschaft gelangten naturrechtlichen Lehre vom Sozialvertrage im voraus gezogen." [1])

Die naturrechtliche Deduktion führt auf den Begriff des Vertrages, als auf die selbstgeschaffene und auf dem Willensmoment beruhende Grundlage aller menschlichen Verbände. Die Entstehung des gesellschaftlichen Körpers enthüllt zugleich den Begriff und das Wesen der Kollektivperson. Sukzessiv treten die Begriffe des natürlichen Verbandes, der Familie und der auf Vertrag beruhenden Einheiten der Korporation wie der Gemeinde und des Staates hervor. In den selbstgeknüpften Verbindungen, welche die Einzelpersonen eingehen, werden naturgemäß die Rechte des Vertragschließers fortbestehen. Die Majestätsrechte, das Eigentum, die staatsrechtlichen Einrichtungen verbleiben im Besitze der verbundenen Gesamtheit, wie sie ihre Entstehung dem Willensschluß der sich vereinigenden Vielheit verdanken.

In der Geschichte der Lehre vom Staatsvertrage war nach Gierke die Politik des Althusius von epochemachender Bedeutung. „Ja, Althusius hat überhaupt, insofern als er zum ersten Male ein wissenschaftliches System der gesamten Staatslehre auf logischem Wege aus der Annahme bestimmter Urverträge herleitete, die Vertragslehre zur Theorie erhoben. Er vollzog hiermit eine geistige Tat, die darum nicht minder schöpferisch zu nennen ist, weil — wie in allen solchen Fällen — das beim Bau verwandte Material aufgeschichtet und bereits zum Teil geformt vor ihm lag." [2]) Und noch einmal wird diese Leistung der Schöpfung „einer eigentlichen Theorie des contrat social" von einer neuen Seite beleuchtet, wenn es heißt: „Lediglich aus dem Begriff des Gesellschaftsvertrages vollzieht er den Aufbau einer mit allen staatlichen Hoheitsrechten über ihre Glieder ausgerüsteten Volksgesamtheit, um dann erst hinterher sich dem zwischen ihr und ihren Verwaltern bestehenden Vertragsverhältnis zuzuwenden. Auch für den fertigen Staat daher verwendet er überall die Kategorie der „societas" und löst seinen gesamten Inhalt in eine Summe obligatorischer Rechtsbeziehungen auf. In Übereinstimmung hiermit fordert er zur Erweiterung der staatlichen Gemeinschaft über ihr bisheriges Gebiet einen neuen Vertrag und folglich Einhelligkeit der Glieder. Und so prägt er denn auch die letzte philosophische Konsequenz der Ver-

[1]) S. 46.
[2]) S. 76.

tragsidee in voller Schärfe aus und leitet alles Recht der Gemeinschaft aus dem angebornen Recht des menschlichen Individuums her."[1])

Althusius bestimmt als erster die Grenze „zwischen den Rechtssphären des Individuums und der Gemeinschaft". Eine gradweise Stufenleiter führt von jener zu dieser. Wie der Ausgang von den individuellen Hoheitsrechten bei dem Übergang zu weiteren und immer weiteren Verbänden lebendig und erhalten und unvergessen bleibt, so haben doch auch die Zwischenstufen den Wert einer notwendigen Vermittlung, und ebensowenig schwindet das allgemeine Ziel des Menschheitsverbandes aus dem Gesichtskreis. Es gibt keine noch so enge Gemeinschaft wie die Familienverbindungen, die nicht auf den angebornen Rechten des Individuums beruhte, und keine noch so weite und universelle, welche ihre Veräußerung rechtfertigte und verlohnte.

Und darin, daß unser Rechtslehrer bei keiner Besonderheit des Rechtes, sei es Zivil-, Staats- oder Strafrecht, stehen bleibt, sondern eine Systematik des Rechtes überhaupt anstrebt, daß er für dieses eine einheitlich-logische Grundlegung in der Vertragsgrundlage sucht und zu besitzen strebt, daß er eine Analyse der Verbände unternimmt, welche das Individuum schrittweise in seinen Beziehungen zu Familie, Gemeinde, Staat betrachtet und bei keiner dieser Einheiten weder die Durchführung des logischen Gedankens im Stich läßt noch als einer absoluten und letzten Halt macht, sondern den „einhelligen" Zusammenhang aller Individuen insgesamt fordert, besteht seine philosophische Tat. Staatsrechtlich ergibt sich das ebenso schlichte wie bedeutsame Resultat, daß der „Herrschaftsvertrag" eine Übertragung von Rechten bedeutet, d. h. ein reiner „Beamtenvertrag" ist.

Wir haben bei Althusius die Bedeutung und Wirksamkeit des Begriffs des Naturrechts an einem besonders lehrreichen Beispiel beobachten können. Von den mannigfaltigsten Seiten sahen wir uns bereits auf ihn geführt. — Wenn der geschichtliche Blick über Reiche, Staaten, Rechtsinstitutionen aller Art, insbesondere die merkwürdige Entstehung des Völkerrechtes schweift, welche man wohl als einen Sproß des Gedankens des Weltreichs, wie man es als das Römische Reich deutscher Nation zu realisieren strebte, auffassen darf und nun in echt platonischem Geist in bezug auf diese ‚der Menschheit große Gegenstände' die für unsere Tage, wo wiederum in einem eigentümlichen Sinne ‚die Wirklichkeit zur Dichtung wird', so ungemein packende und fesselnde Frage aufwirft, was in allen diesen vereinzelten Ereignissen und Schöpfungen der sittlichen Kraft und Energie das Recht

[1]) S. 99.

seinem Begriffe nach und sein Wesen ist, so ergibt sich als Einheit der Vielheit jener mit systematischer Notwendigkeit, wie wir sahen, in der Geschichte der Rechtsphilosophie sich einstellende Begriff des Naturrechts.

Und wenn umgekehrt die spekulativ grübelnde Vernunft ein reines Rechtssystem ersinnt, mag es in der Außenwelt ein Korrelat besitzen oder nicht, wenn der Metaphysiker die Utopie des idealen Staates konstruktiv entwirft, so ist das Musterbild hierzu aus der Natur des reinen Rechtes genommen. So ist das Naturrecht die Einheit, aus der alle Vielheit fließt, schöpferisches Erkenntnismittel für diese und jene zusammenfassende Einheit aller vielfältigen Besonderungen und Rechtsbestrebungen.

Freilich ist auch hier Rom nicht an einem Tage zu erbauen. Und es entbehrt nicht des sachlichen Reizes, geschichtlich die erste naive Entstehung des Gedankens, im weiteren Verlauf das Schwanken in seiner genauen Bestimmung in bezug auf die Schwierigkeit seiner gegenständlichen Anwendung, das Auflodern in bestimmten Ausführungen philosophisch gerichteter Geister, welche mit ihm ringen, bis zum Leuchten jener hellen Flamme zu sehen, welche von der neuzeitlichen Wiederentdeckung dieses Begriffs des Naturrechtes von Grotius bis Kant und zu unseren Tagen nicht mehr erlischt, sondern sich stetig reinigt. Es wird nicht befremden, zu sehen, wie der Realismus sich in dieser Entwicklung hervorwagt und sein gutes Recht der Schattenwelt der Idee entgegenstellt. Hier ist der Scheideweg der Weltanschauungen. Was ist für die Parteinahme bestimmend? Ist es das politische Milieu, in dem das Individuum lebt, und die Gewalt äußerer Einflüsse? Ist ein Widerspruch zu einer scheinbar unwidersprechlichen Idee selbst nur subjektiv für den denkenden Betrachter mit seiner inneren Überzeugung in Einklang zu bringen? Die Berufung auf das natürliche Gefühl ist freilich nicht beweiskräftig. Auch abgesehen andrerseits von einem Sancho-Pansatum, welches die Erkenntnisobjekte mit Händen greifen will, muß es noch eine ideelle Selbstrechtfertigung für den entgegengesetzten Standpunkt geben. Die Rücksichtnahme auf die jeweilig praktisch realisierbaren reinen Vernunftforderungen kann für den Staatsmann, nicht jedoch für den deduzierenden Philosophen maßgebend sein. Wie aber, wenn diese Thesen und ihr konsequentes Durchdenken von einem angenommenen Ausgang aus der bewußten oder unbewußten Absicht dienten, das Gebäude der Erkenntnis auf seine Haltbarkeit und Dauerbarkeit zu prüfen? In der Tat ist der Widerspruch zu einem gedanklichen Inhalt ein unverächtliches Mittel, die Wahrheit zu erkennen, und so ist jeder Versuch zu begrüßen.

der, wenn auch scheinbar von bereits gewonnenen Ergebnissen entfernend, dennoch in sich eine folgerichtige Denkungsart zeigt.

Wenn wir den Endpunkt und den Ertrag unserer bisherigen Betrachtungen kurz bezeichnen wollen, so finden wir, daß das Naturrecht zur Konzeption des Begriffs der Selbstbestimmung, des Rechtsstaates, eines die Menschheit umfassenden Weltreiches und des Staatenbundes hinleitet.

Viertes Kapitel

Hugo Grotius

Das Völkerrecht. Die Methode. Das Recht des Krieges und des Friedens.

Hugo Grotius nimmt in der Geschichte des Naturrechts eine besondere Stelle ein. Die Geschichte der menschlichen Vernunft gefällt sich zwar nicht in urwüchsigen Schöpfungen, obwohl der Ankergrund aller Objekte des Denkens immer wieder in reinen Grundlegungen des Gedankens selbst gesucht und, obwohl geflissentlich ein voraussetzungsloser Anfang alles Philosophierens seit Platons ersten tiefen Spekulationen über das Sein und die Ideen immer wieder erstrebt wird. Wie sollte es jedoch anders sein, als daß sich die Grundformen des Denkens und Erkennens, nachdem sie einmal entdeckt wurden, behaupteten? Grotius' Tat besteht mithin nicht in der Aufstellung des Begriffes des Naturrechts, — dies wäre zudem eine rein philosophische Leistung, — sie unterscheidet sich auch von der bloßen Bezugnahme auf diesen Begriff — sie beruht auf der Einbeziehung aller Fragen des positiven Rechts in das System des Naturrechts und, wenn auch hierin insbesondere Althusius als Vorläufer Grotius' erscheinen könnte, so ist es vor allem ein Begriff, auf den wir bei Althusius nur mittelbar durch die Konsequenz der Sache geführt wurden, der hier zuerst in terminologischer Bestimmtheit und Abgrenzung hervortritt, der an der Grenze von Philosophie und Rechtswissenschaft gelegen, und eben deshalb ein rechtsphilosophischer Begriff von eminenter Bedeutung, eine gewisse Reife des Völkerlebens, der Beziehungen der Völker untereinander voraussetzend, vorzugsweise das Thema der Hauptschrift bildet: der Begriff des Völkerrechtes.[1]) „Das bür-

[1]) Hugonis Grotii drei Bücher vom Rechte des Krieges und Friedens, darin das Recht der Natur und der Völker, wie auch die vornehmsten Sachen desjenigen Rechts, welches von der Regierung eines Staates handelt, erklärt werden. Deutsche Übersetzung von Schütz, Leipzig 1707. Der lateinische Titel lautet: Hugonis Grotii de jure belli ac pacis libri tres, in quibus ius naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur.

gerliche Recht, es sei nun das römische oder dasjenige, welches in dem Vaterlande eines jeden gebräuchlich ist" — so heißt es in der Vorrede — „haben sich viele unterwunden, entweder durch Auslegungen zu erklären oder in einem kurzen Begriff vor Augen zu legen. Dasjenige Recht nun aber, welches unter vielen Völkern oder deren Regenten stattfindet, es sei nun dasselbe von der Natur selbst hergekommen oder durch göttliche Gesetze verordnet oder durch Gewohnheiten oder einen stillschweigenden Vertrag eingeführt worden, haben wenige berührt, und niemand ist bisher gefunden worden, der es gänzlich und in einer gewissen Ordnung abgehandelt hat: da doch dem menschlichen Geschlechte daran gelegen ist, daß dasselbe geschehen möge." [1])

Wenn nun der reinen Philosophie die Realität der Idee des Guten unzweifelhaft geworden ist, so führt Grotius diesen Beweis für die Idee des Rechts, welche er aus seiner Wissenschaft gewinnt, und bringt diesen Gedanken zur Durchführung. Scheint nicht gerade hierin eine unmoderne Anschauung zu liegen, daß das Recht Selbstzweck sein, rein um des Rechtes willen gelten solle? Möge die philosophische Spekulation ein solches Ideal aufstellen; dem Manne der positiven Wissenschaft scheint es nicht zu geziemen, sich so über die wirklichen Verhältnisse hinwegzusetzen. Nun hat Grotius, wie wir sehen werden, es an Bezugnahme auf die empirischen Machtfaktoren, welche die Idee des Rechts entweder fördern oder hemmen, nicht fehlen lassen. Daneben aber gilt es zu erkennen, daß die Rechtswissenschaft im kritischen Sinne erst ermöglicht wird durch die Grundlegung der Idee des Rechtes als einer unumstößlichen Realität, als eines gar nicht entbehrlichen Faktors in dem Aufbau eines Systems der Staatsrechtslehre. Wo dieses Prinzip als waltend erwiesen wird, dort ist die Ableitung auf die Fundamente zurückgeführt, und eine Frage der Rechtslehre kann nicht als hinreichend beleuchtet gelten, sofern sie nicht mit ihren tausend Gedankenverbindungen auf diesen Grundbegriff bezogen, mit ihm in Einklang gebracht oder die Vereinbarung wenigstens gesucht wird. Hier ist eine neue Einheit des Gesichtspunktes gefunden, welche von nun an die staatsrechtlichen Überlegungen bestimmt und beherrscht, so daß alle Mannigfaltigkeit der konkreten Fragen von dem Schein der Unvereinbarkeit befreit und in ihrer einheitlichen Wurzel aufgedeckt wird.

So können wir also sagen, daß sich der stolze, in sich geschlossene Bau einer reinen Rechtslehre zuerst bei Grotius erhebt. Hierin besteht — bei allen Schranken der Konvention und Überlieferung, ja

[1]) Vorrede 1.

bei allen Konzessionen, welche dieser Denker den bestehenden Gewalten zuteil werden läßt, — der Vorzug des Systems. Die Darstellung der Art und Weise, wie in die Erfahrung verwoben die Idee des Rechtes wirkt, bildet den Vorwurf der Grotiusschen Lehre. Wenn wir es nämlich verstehen können, daß die menschlichen Handlungen trotz all ihrer kausalen Abhängigkeit einem ihnen eignen Gesetze folgen, wenn wir die ‚Gemeinschaft' von Idee und Wirklichkeit begriffen haben, so kann uns die Spiegelung des Lebens der Seele in der Erscheinung und der Tat kein unauflösbares Geheimnis bleiben. Die Bezugnahme auf das Naturrecht bezeugt das Bestreben philosophischer Ableitung, weil sie den Rückgang auf die Grundfunktion des Urteils bedeutet. „Aus dieser Bedeutung des Wortes Recht ist noch eine andere geflossen, welche sich etwas weiter erstreckt: denn weil der Mensch über alle anderen lebendigen Geschöpfe nicht allein eine gesellige Gewalt[1]) hat, von welcher wir bisher geredet haben, sondern auch Urteilskraft, um diejenigen Dinge zu erkennen, welche entweder nützlich oder schädlich sind, nicht allein die gegenwärtigen, sondern auch die zukünftigen... so ersieht man daraus, es komme mit der menschlichen Natur überein, daß man auch in diesen Dingen dem nach dem Maße des menschlichen Verstandes recht eingerichteten Urteil folgen und sich weder durch die Furcht, noch durch die Reizungen der gegenwärtigen Wollust verführen, noch durch einen unbedachtsamen Antrieb hinreißen lassen solle, und daß dasjenige, welches einem solchen Urteil gänzlich widerstreitet, auch zugleich wider das Recht der Natur, der menschlichen nämlich, laufe." [2])

Was mithin dem durch den Verstand geleiteten moralischen Urteile widerspricht, ist gegen das natürliche Recht.

Diese Grundsätze tragen die Gewähr ihrer Wahrheit in sich selbst, können durch keine äußere Autorität gestützt oder aufgehoben werden.

„Und dieses, was wir jetzt gesagt haben, würde sogar auch stattfinden, wenn wir gleich zugeben wollten, welches doch ohne die abscheulichste Sünde nicht geschehen kann, daß kein Gott

[1]) Die soziale Kraft (vis socialis), auf welche Grotius Recht und Gesetz und den Verband des menschlichen Geschlechtes bezieht, galt stets als ein Charakteristikum seiner Lehre. Er sagt hierüber: „Man muß wissen, daß dem Menschen auf seiner vollendeten Entwicklungsstufe, der in ähnlichen Fällen ähnlich zu handeln weiß, mit dem starken Trieb zur Gesellschaft, wofür ihm allein unter allen Lebewesen als Mittel zur Betätigung die Sprache verliehen ist, auch die Gabe zu wissen und nach allgemeinen Vorschriften zu handeln innewohnt. Was einem solchen gemäß ist, entspricht nicht etwa der Natur aller Lebewesen, sondern ausschließlich der menschlichen." Vorrede 7.

[2]) Vorrede 9.

sei, oder daß er auf die menschlichen Geschäfte nicht achthabe.“ [1])

So ringt sich das rationale Denken zur Selbständigkeit empor, die Wissenschaft sucht und findet ihr Fundament in selbstgeschaffenen Grundlagen der menschlichen Vernunft. Das natürliche Recht, das soziale oder im weiteren Sinne so zu nennende, fließt aus inneren Prinzipien des Menschen. Das Gefüge der bürgerlichen Gesetzgebung ruht auf den reinen Forderungen des Naturrechts. „Weil es nun das Recht der Natur mit sich bringt, daß man die Verträge halten soll, denn es war nötig, daß unter den Menschen eine gewisse Weise wäre, wodurch sie sich verbindlich machen könnten, und es konnte keine andere natürliche Weise hierzu erfunden werden, so sind aus dieser Quelle die bürgerlichen Rechte geflossen. Denn welche sich unter einen gewissen Haufen begeben oder sich entweder einem oder vielen Menschen unterworfen hatten, hatten entweder ausdrücklich versprochen, oder man mußte aus der Natur und Eigenschaft des Geschäftes dafür halten, daß sie stillschweigend versprochen, daß sie demjenigen folgen wollten, was entweder die Mehrheit der Versammlung oder diejenigen, welchen die Macht und Gewalt aufgetragen worden, beschlossen haben würden.“ [2])

Ausdrückliche, ja auch hypothetische stillschweigende Versprechungen und Verträge bilden die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft. Auf Willensentschluß und freiwilliger Unterwerfung unter das Oberhaupt der Organisation beruhen die staatlichen Gesetze. Von hier aus bestimmt sich der Begriff des Rechtes, den man oft fälschlich aus der gemeinen Nützlichkeit herzuleiten suchte. „Was daher nicht allein Carneades, sondern auch andere gesagt haben: ‚Der Nutzen ist fast die Mutter des Rechts und der Billigkeit‘ ist nicht wahr, wenn wir genau reden wollen: denn die Mutter des natürlichen Rechtes ist die Natur selbst, welche uns, wenn wir auch schon keines einzigen Dinges benötigt wären, zu der Geselligkeit untereinander reizen würde. Die Mutter aber des bürgerlichen Rechtes ist die aus der Einwilligung oder Übereinstimmung entstandene Verbindlichkeit, und weil diese aus dem natürlichen Rechte ihre Kraft hat, so kann die Natur gleichsam die Ältermutter dieses Rechtes genannt werden.“ [3]) Wenn nun der Nutzen zwar nicht der Ursprung des Rechtes ist, so ist er dennoch der kausale Anlaß. „Allein zu dem natürlichen Recht kommt der Nutzen hinzu. Denn der Urheber der Natur hat haben wollen, daß wir als einzelne Personen nicht allein und unvermögend, sondern auch

[1]) Vorrede 11.
[2]) Vorrede 15.
[3]) Vorrede 16.

vieler Dinge zu rechter Förderung des Lebens bedürftig sein sollen, damit wir zur Unterhaltung der Geselligkeit desto kräftiger gezogen werden möchten. Zu dem bürgerlichen Rechte aber hat der Nutzen Gelegenheit gegeben. Denn diejenige Zusammengesellung oder Unterwerfung, von welcher wir geredet haben, wurde zuerst wegen eines Nutzens gestiftet. Später pflegen auch diejenigen, welche anderen Menschen Gesetze vorschreiben, darin auf einigen Nutzen zu sehen, oder sie sollten es tun".

Der Nutzen ist freilich nicht der bedingte des Individuums, sondern der des Staates. Alsbald erweitert sich die Sphäre des Interesses zu der des Staatenbundes, und so leitet das Naturrecht unmittelbar zum Völkerrecht über. „Gleichwie aber die Rechte eines jeden Staates ihre Absicht auf den Nutzen desselben Staates richten, also haben entweder zwischen allen oder zwischen den meisten Staaten aus der Einwilligung oder Übereinstimmung einige Gesetze entspringen können. Und es erscheint, daß auch dergleichen in der Tat entsprungen sind, welche ihre Absicht nicht auf den Nutzen einzelner Haufen, sondern auf den Nutzen der großen Allheitseinheit (universitas), welche aus allen Staaten insgesamt besteht, gerichtet haben. Dieses ist nun dasjenige Recht, welches man das Völkerrecht nennt, sooft wir es durch diesen Namen von dem natürlichen Recht unterscheiden." [1])

Die Idee der Gerechtigkeit findet in der Politik vielleicht nirgends eine so genaue Entsprechung wie in diesem Recht, — dem Völkerrecht. Grade beim Völkerrecht scheint es freilich auch wieder, daß das Sophisma gilt, daß es das Recht des Starken ist. Dies ist erklärlich. Wo viel Licht ist, ist viel Schatten. Kein diffizileres Produkt menschlichen Gerechtigkeitssinnes als das Völkerrecht, kein Sproß wie dieser am Stamme der Tugend im Leben der Nationen und Staaten, und so läßt sich hier die Stimme des sittlichen Gewissens nur zu leicht überhören, unterdrücken und mißachten. Wer soll es sonst hüten, als die Völker selbst, und wer ist hierzu imstande, als dasjenige, welches jeweilig die Macht hat, wofern es keinen zu einem obersten Gerichtshof vereinigten Willen der Völker insgesamt gibt, dem sie sich unterwerfen und den ihre Regierungen mit ihrer Autorität und Amtsgewalt decken? Wird jedoch ein Volk, welches die Weltherrschaft hat, die Selbstüberwindung aufbringen, dem Gribsgrabs der Imagination, den Forderungen der Gerechtigkeit reale Ziele, Vorteile, Glücksgüter zu opfern? Mit dem Gedanken des Völkerrechtes entsteht jedoch diese Zumutung und läßt sich nicht mehr aus dem Bewußtsein der Kulturstaaten ganz verdrängen.

[1]) Vorrede 17.

Wenn auch das Gesamtwohl ein unverächtliches Ziel der Gesetzgebung darstellt, so bestrebt sich Grotius dennoch, die Deduktion des Rechtes von utilitaristischen Gesichtspunkten frei zu halten. Die gesellschaftliche Ordnung ist Selbstzweck, und, solange diese nicht in ihrer Totalität gedacht wird, wird der spezielle Nutzen einer Sondergemeinschaft das Glück der Gesamtheit zu gefährden drohen. Aus diesem Gesichtspunkt läßt sich die Bestreitung des Völkerrechtes widerlegen: „Carneades tut sehr unrecht, daß er dieses Völkerrecht mit dem Namen der Torheit schilt. Denn gleichwie nach seinem eigenen Geständnis derjenige Bürger nicht töricht ist, welcher in einem Staate sich nach dem bürgerlichen Rechte richtet, ob er schon aus Ehrerbietung gegen dieses Recht einige Dinge, die ihm nützlich sind, unterlassen muß: so ist auch ein Volk keineswegs töricht, welches seinen Nutzen nicht so hoch schätzt, daß es deswegen die allgemeinen Rechte der Völker auf die Seite setzen sollte. In beiden Fällen findet sich einerlei Ursache... Denn gleichwie ein Bürger, welcher das bürgerliche Recht wegen eines gegenwärtigen Nutzens durchlöchert oder bricht, hiermit dasjenige vernichtet, worin sein und seiner Nachkommenschaft steter Nutzen enthalten ist: also zerreißt auch ein Volk, welches die Rechte der Natur und der Völker verletzt, für die Zukunft die Befestigung seines Ruhezustandes. Gesetzt aber auch, man erblickte aus der Beobachtung des Rechtes keinen Nutzen, so wäre es doch eine Wirkung der Weisheit und nicht der Torheit, wenn man dahin gezogen würde, wohin wir, wie wir empfinden, durch unsere Natur geführt werden.“ [1])

Das Völkerrecht beruht ursprünglich auf der eigentümlichen Beschaffenheit des Menschengeistes. Sofern unsere Natur zur Entwicklung gelangt, sofern wir Menschen sind, besteht für uns das Problem des Völkerrechts.

Dieser Ansicht steht nun die Behauptung des Realisten entgegen, wonach das Recht nur aus Furcht vor der Erduldung des Unrechts erfunden wurde. Die rationale Auflösung sucht Grotius zu geben, indem er diesem Gedanken eine teilweise Wahrheit zuerkennt. Der dynamische Gesichtspunkt hat dort Geltung, wo es sich darum handelt, den Rechtsgrundsätzen technisch ihre Wirksamkeit zu verschaffen. Es bedarf der Gewalt, um die Ausübung der Gesetze, welche kausal durch gegenseitige Furcht der Menschen voreinander veranlaßt sein mögen, zu verwalten, zu leiten und nötigenfalls ihre Befolgung zu erzwingen.

[1]) Vorrede 18.

Platon ließ diesen Satz von dem Mitunterredner Glaukon verteidigen [1]) und dadurch erklären, daß „die Gesetze aus Furcht, man möchte das Unrecht erfahren müssen, erfunden worden, und es würden daher die Menschen einigermaßen durch eine gewisse Gewalt zur Handhabung der Gesetze angetrieben". „Dieses, sage ich," — so fährt Grotius fort — „ist nicht durchgehends wahr: denn es gehört dies nur zu denjenigen Verordnungen und Gesetzen, welche zu desto leichterer Vollziehung und Bewerkstelligung des Rechtes erfunden wurden: gleichwie viele, welche an und für sich selbst zu schwach waren, sich, damit sie nicht von den Stärkeren unterdrückt würden, vereinigt haben, Gerichte anzuordnen und selbige mit gesamten Kräften zu beschützen, auf daß dasjenige, wozu sie als einzelne Personen nicht mächtig genug waren, durch sie insgesamt behauptet werden möchte. Und in diesem Verstande kann man dasjenige allererst füglich annehmen, was gesagt wird, daß nämlich das Recht nichts anderes sei als dasjenige, was dem Stärksten beliebt hat, damit wir hieraus verstehen mögen, es fehle dem Recht an seinem äußerlichen Zweck, wenn ihm nicht durch eine mächtige Hand nachgeholfen wird." [2]) So wird die These, welche das Recht von der Gewalt abhängig macht und hierdurch den Begriff des Rechtes in seiner Selbständigkeit aufzuheben droht, staatsrechtlich gedeutet. Auch hierin bezeugt Grotius seine idealistische Denkart, daß er die Vielheit der philosophischen Lehrmeinungen in eine höhere gedankliche Einheit zusammenschmiedet und aus ihr heraus zu verstehen sich bemüht. Daneben wird jedoch die Reinheit der Normen der Gerechtigkeit betont: „Jedoch ist auch das Recht alsdann nicht ohne jede Wirkung, wenn ihm die Gewalt mangelt, denn die Gerechtigkeit bringt eine Ruhe des Gewissens mit sich: die Gerechtigkeit wird gebilligt, die Ungerechtigkeit... verdammt..." [3])

Wenn die Reinheit der Ideen dem Philosophen der sichere und geschützte Hort ihres Seins ist, so verliert darum die kausale Betrachtungsweise nichts von ihrer Überzeugungskraft. Wie sollte es auch anders sein, da doch diejenige Reihe des Geschehens, welche ursächlich verknüpft ist, keinen andern Grenzwert haben kann als ihn das Ziel darstellt, auf welches unsere freien Handlungen gerichtet sind. Die Zweckbetrachtung ist logisch in der Tat nicht befriedigend; sie sieht die Aufgabe als gelöst an, für welche wir noch keine theoretische Erklärung besitzen, und wird hierdurch der Anlaß zu einer Unendlichkeit von Fragen und Lösungen. Wir nehmen in der Idee

[1]) Vgl. oben S. 17 ff.
[2]) Vorrede 19.
[3]) Vorrede 20.

die Auflösung des Problems vorweg, und eben darum gilt es, das Unbegriffene gradweise zu begreifen.

Der Begriff des reinen Rechtes ist keine leere Abstraktion, sondern die Regel der Ordnung im einzelnen Staate und im Verhältnis der Staaten zueinander. Staaten scheinen in sich selbst so gesichert zu sein, daß sie nach außen keines Schutzes bedürfen und so der Ausübung der Gerechtigkeit gegen die Nachbarvölker entraten könnten. „Damit ich aber dasjenige, was ich bereits gesagt habe, nicht noch einmal wiederhole, daß nämlich das Recht nicht bloß allein des Nutzens wegen erfunden worden sei, so muß man wissen, daß kein Staat so mächtig ist, daß er nicht unterweilen auswärtiger Hilfe benötigt sein sollte, entweder zum Handel und Wandel oder zur Abhaltung vieler auswärtiger Völker, welche ihre Kräfte wider ihn vereinigt haben. Daher sehen wir, daß sogar auch die mächtigsten Völker und Könige Bündnisse aufzurichten verlangen, deren Macht, Befugnis und Geltung durch die Ansicht aufgehoben wird, welche das Recht innerhalb der Grenzen eines Staates einschließt. Dieses ist mehr als zu wahr, daß alle Sachen ungewiß werden, sobald man von dem Rechte abweicht.“ [1])

Die moralische Kraft des Rechtes verbürgt seine Gewißheit. Diese nunmehr beruht offenbar auf der Eindeutigkeit des Rechtsurteils. Von hier aus erhellt von neuem die Bedeutung der Einheit des Rechtes. Das Individuum scheint durch sie in seiner Freiheit beengt zu werden, ist es doch das lebendige Prinzip freier Handlungen unter einem besonderen Gesichtswinkel. Deshalb könnte man glauben, daß die Idee des Rechtes, ohne die bestimmte Anpassung an Ort, Zeit und Umstände, an die Geschichte der Individuen und der Völker unfruchtbar und inhaltsleer bleibt. Für das eine Volk mag die Monarchie, für ein anderes die Republik die geeignete Staatsform sein. Wie sehr nun eine solche Spezifikation des allgemeinen Rechtsgedankens auch erforderlich scheint, so bleibt von dieser Mannigfaltigkeit das Postulat der Einheit des Rechtes, wie es sich insbesondere am Faktum des Völkerrechts ergab, unberührt. Jene Ansicht, daß die Willensbestrebungen aller Einzelnen einer Vereinigung fähig sind, wird hierbei nicht weiter abgeleitet. Sie ist eine letzte Voraussetzung, welche in der Analyse des Begriffs der menschlichen Gesellschaft sich ergibt. Ist es indes anders beim Erkenntnisproblem, wo die Einheit der Erkenntnis die unübersehbare Vielheit der subjektiven Erkenntnisse und Wahrnehmungen zu begründen verspricht? Wir haben oben gesehen, wie Grotius außer in der Freiheit in der Kau-

[1]) Vorrede 22.

salität den Ursprung der sozialen Verbände suchte. Diese Betrachtung hat ihr gutes Recht. Sieht man ausschließlich auf dieses Erkenntnismittel und beschränkt man sich auf seinen Gegenstand, so stellt sich die Relation des Endzwecks zur Kausalität wie folgt dar: da zur Natur im weitesten Sinne auch die Ideen gehören, so kann man sagen: die Natur bedient sich dieser Idee des Endzwecks, der Freiheit, um zu bewirken, daß wir die ursächlich verknüpfte Sphäre in ihrer Vollendung antizipieren.

Die eigentliche Rechtsphilosophie beruht jedoch, wie Grotius klar erkannte, einzig auf der Idee der Freiheit. Es ist nun sein Bestreben gewesen, den Begriff der Gerechtigkeit rechtsphilosophisch abzuleiten, nicht bloß allgemein ethisch sich auf ihn zu beziehen, sondern in der Absicht, durch ihn die Gesellschaft zu ermöglichen. Hiermit wird nun eine Bedingung des gegenständlichen Erkennens ermittelt, und es ergibt sich, daß die Untersuchung über die ersten Grundlagen der Rechtswissenschaft, — eine Überzeugung, von der wir in unserer Schrift zwar ausgingen, die aber der Begründung bedarf —, nichts ist als reine Philosophie.

„Wenn keine Gemeinde zu finden ist, die ohne irgendwelches Recht erhalten werden kann, welche Behauptung Aristoteles durch das denkwürdige Exempel von den Straßenräubern bewies, so benötigt gewiß auch diejenige, welche entweder das ganze menschliche Geschlecht oder mehrere Völker unter sich vereinigt, des Rechtes. Dies begriff sehr wohl jener, welcher sagte, man solle sogar dem Vaterlande zuliebe nichts Schändliches begehen.“ [1]) Den hier Aristoteles zugeschriebenen Gedanken, daß jede Sozietät, selbst die unmoralische und unsoziale, den Begriff des Rechtes notwendig voraussetzt und ohne seine Wirksamkeit nicht bestehen kann, haben wir oben bei Platon entwickelt gesehen.

Der Standort des Rechtsphilosophen erhebt sich in unserem Satze zu der Betrachtung juristischer Grundlagen einer ebenso universellen wie ideellen Gemeinschaft, wie sie diejenige offenbar ist, welche nicht nur Familie und Volk und eine Mehrheit von ihnen, sondern in dem Begriff des Menschengeschlechtes geradezu die Allheit möglicher Staaten zusammenbindet und vereinigt. Das ist nun schon jener Begriff der Menschheit, aus welchem später Kant den kategorischen Imperativ, den Gehalt des Sittengesetzes, und im Ausbau seiner Lehre hieran anknüpfend den Begriff des Völkerrechts entwickelte.

Wo Beziehungen von Mensch zu Mensch, insbesondere von Bürger

---

[1]) Vorrede 23.

zu Bürger, von Staat zu Staat vorliegen, ist metaphysisch eine Rechtsgrundlage anzunehmen. Diese Grundlage wird sich vom reinen Recht unterscheiden, stellt jedoch eine Anwendung dieses Begriffes dar und beruht auf seiner Voraussetzung. Es kann niemals — auch im Kriege nicht — die Basis der rechtlichen Beziehungen gänzlich zu verlassen erlaubt sein. Es muß also ein Recht des Krieges geben.

„Jedoch, daß man dasjenige für bekannt annehmen solle, was einige erdichten, es hörten nämlich im Kriege alle Rechte auf, daran fehlt es soweit, daß man auch sogar keinen Krieg anfangen darf, als nur allein zur Erlangung des Rechtes, und daß man einen angefangenen Krieg nicht anders führen soll, als nach dem Maße des Rechtes und der Treue. Demosthenes hat recht und wohl gesagt, daß der Krieg gegen diejenigen statthabe, welche durch die Gerichte nicht können bezwungen werden: denn die Gerichte gelten nur gegen diejenigen, welche empfinden, daß sie zu schwach sind, sich zu widersetzen: gegen diejenigen aber führt man Krieg, welche sich uns an Kräften gleich machen, oder uns darinnen gleich zu sein vermeinen. Damit aber solche Kriege rechtmäßig sein mögen, so müssen sie ebenso gewissenhaft geführt werden, wie die Gerichte geführt zu werden pflegen." [1]) Der Krieg wird hier, ähnlich wie er nach einem Ausspruch Clausewitz' „nichts als die fortgesetzte Staatspolitik mit anderen Mitteln" ist, als ein Gerichtsverfahren gegen den gleich Starken oder sich so Dünkenden zu bestimmen gesucht. Der Krieg ist eben „kein selbständiges Ding", sondern „ein politisches Instrument". Er ist nur eine Unterbrechung des Zivilrechtes, nicht eine Aufhebung, ja, er muß, um legitim zu sein, durch die Zwecke der bürgerlichen Ordnung motiviert und als das letzte Zufluchtsmittel zu ihrer Durchführung und Aufrechterhaltung geheiligt erscheinen.

Die bürgerlichen Gesetze sind von hier aus gesehen etwas Akzidentielles, ein Teil des gesamten Rechtes. „So sollen also die Gesetze unter den Waffen schweigen, jedoch nur allein die bürgerlichen und gerichtlichen wie auch diejenigen, welche eigentlich zu dem Frieden gehören, nicht aber andere beständige und auf alle Zeiten bezügliche. Denn es ist sehr treffend bemerkt worden, daß unter den Feinden zwar die geschriebenen, das ist die bürgerlichen Gesetze nicht gültig sind, daß hingegen die nicht geschriebenen Gesetze gelten, das ist diejenigen welche die Natur uns eingibt, von der Übereinstimmung der Völker verordnet." [2])

[1]) Vorrede 25.
[2]) Vorrede 26.

Die zeitweilige Ausschaltung der bürgerlichen Gesetze läßt die ungeschriebenen Gesetze, das den positiven Gesetzen übergeordnete Naturrecht, in die Erscheinung treten. Das Völkerrecht ist identisch mit ungeschriebenen Gesetzen, die nichtsdestoweniger ein anerkanntes Faktum darstellen. Die Römer bereits beriefen sich auf das Völkerrecht. Ihre Formel lautet: „Ich halte dafür, daß die Sachen durch einen lauteren und gewissenhaften Krieg zu untersuchen sind." Aus der Ansicht vom Gottesurteil scheint demnach dieses Recht hervorgegangen zu sein. Ein römischer Schriftsteller ferner schreibt: „Der Krieg hat ebensowohl seine Rechte wie der Friede." Der Krieg — so scheint es hier — befreit von den nationalen Schranken individueller Staatsgesetze, ist er doch ein Versuch, dem Rechte, welches von Staat zu Staat gilt, Geltung zu verschaffen. Während die bürgerlichen Gesetze zeitlich bedingt sind, ist das Völkerrecht eine zeitlos gültige Gesetzmäßigkeit, die gar nicht in Dokumenten und Gesetzbüchern niedergelegt sein kann, solange die sichtbare Gemeinde fehlt, die in Versammlungen Beschlüsse von Gesetzescharakter faßt, und durch Amtsgewalten ihre Befolgung erzwingt, weil eben aus diesem Grunde das Gesetz aus der Quelle der menschlichen Natur stets von neuem geschöpft werden muß. Das Völkerrecht — so könnte man diesen Gedanken aussprechen — existiert nicht im Sinne der bürgerlichen Gesetze, weil es wesentlich Naturrecht ist, und sein Sein und seine Durchführung und Ausübung ein ewiges Werden und Sichdurchringen ist.

Während die Gesetze von den Individuen unbeschadet mangelnder Einsicht in ihre Notwendigkeit befolgt werden müssen, so ruht das Völkerrecht auf der Grundlage der Freiheit und der Erkenntnis. Der Glaube an den Sieg der guten Sache ist die Voraussetzung der Unterwerfung unter sein Gesetz. Ob der Krieg nun das einzige Mittel sei, dem Rechte zur Geltung zu verhelfen, ist eine spätere Frage. Während Grotius einerseits den idealistischen Optimismus durch Sprichwörter zu bekräftigen sucht, erinnert er anderseits an den Nutzen, der den Völkern in der Freundschaft anderer aus ihrer gerechten Handlungsweise erwächst. „Auch trägt die Meinung, daß man den Krieg nicht verwegener- oder ungerechterweise angefangen, sondern denselben gewissenhaft geführt habe, viel dazu bei, daß man Freundschaft bei anderen erwirbt, deren nicht allein einzelne Personen, sondern auch ganze Völker zu vielen Dingen bedürfen. Denn niemand tritt denen leicht bei, welche seiner Meinung nach das Recht, die Billigkeit und die Treue für gering achten." [1]) Treu und Glauben ist

[1]) Vorrede 27.

die zuverlässigste Voraussetzung der Bündnisse. Einstimmigkeit der Völker untereinander, und die Vereinheitlichung der Völker findet einzig statt kraft der Idee der Gerechtigkeit.

Die rechtlich Denkenden begegnen sich in dieser Erkenntnis. Solche Vereinheitlichungskraft besitzt sie. Wie aber, wenn das Böse triumphierte? Die Überzeugung von dem endlichen Sieg des Guten muß als Postulat hinzugenommen werden, wenn anders das Argument hinreichend sein soll.

Das Völkerrecht als solches kann als erwiesenes Faktum gelten. „Indem ich nun wegen vorgedachter Ursachen genugsam versichert war, daß einiges allgemeines Recht unter den Völkern vorhanden sei, welches sowohl bei Anstellung der Kriege als auch in den Kriegen stattfinde, so habe ich viele und wichtige Ursachen gehabt, warum ich mir vorgenommen, hiervon etwas zu schreiben." [1]) Die Wirklichkeit widerspricht in schroffer Weise den Forderungen des Völkerrechts. Welche Rechtswidrigkeit der Kriege und der Kriegführung in der Geschichte des Christentums! „... Ich sah, daß in der Christenheit mit solcher Freiheit Krieg geführt wird, daß sich sogar auch die barbarischen Völker derselben schämen sollten: daß man aus geringen oder gar keinen Anlässen zu den Waffen greift, und daß, wenn sie einmal in die Hand genommen, keine Ehrerbietung mehr gegen das göttliche noch gegen das menschliche Recht übrig ist, nicht anders, als ob durch einen öffentlichen Befehl die Wut zu allen Schandtaten losgelassen worden sei."

Die christliche Lehre der Menschenliebe und die hieraus entspringende Forderung, von aller Waffengewalt Abstand zu nehmen, bedeutet nach Grotius ein Zuviel, das leicht zur Verkennung des Richtigen führen könne. Die Idee des ewigen Friedens gehört ins Land der Träume. Grotius will sich nicht Weltfremdheit vorwerfen lassen... „Einer herrschenden Meinung allzuviel zu widersprechen, bringt oftmals nicht allein keinen Nutzen, sondern schadet auch noch dazu; denn weil man dasjenige leicht merkt, was hierin zuviel ist, so nimmt es auch denjenigen Reden die Glaubwürdigkeit, welche in den Schranken der Wahrheit bleiben. Darum hat man beiden Parteien eine Arznei geben müssen, damit man nicht glauben möge, es sei in diesem Stücke gar nichts und ebensowenig alles zugelassen." [2])

Es handelt sich um eine Stellungnahme, welche eine Auseinandersetzung zwischen der Idee des Rechtes und des Friedens mit den Aufgaben der Geschichte anstrebt. In die körperlichen Kraftbeziehungen

[1]) Vorrede 28.
[2]) Vorrede 29.

und Wechselwirkungen von Mensch zu Mensch und von Staat zu Staat, wie sie die kriegerischen Ereignisse darstellen, dringt die Relation des Rechtes ein, hat auf sie Anwendung. In völliger Reinheit stellt sie sich freilich nirgends hienieden dar. So entsteht das Kriegsrecht, und es hieße, es vernichten, wollte man das Recht auf kriegerische Lösung staatsrechtlicher Aufgaben bestreiten. Wer im Kriege keinen Ausdruck des Rechtsbewußtseins sieht, besitzt kein Mittel, das Kriegsrecht zu begründen. Es kann sich dem Staatsrechtslehrer gar nicht um eine Antwort auf die Frage nach der moralischen Zulässigkeit des physischen Kampfes handeln, da er von dem Krieg als Faktum ausgeht und diese Entscheidung in das Gebiet der reinen Philosophie gehören würde.

Dennoch ist die Methode der Reinheit Grotius keineswegs fremd, und wo er seine eigentümliche Geistestat, sein Verdienst um die Rechtswissenschaft bezeichnen will, wendet er sie an und beruft sich auf diese Leistung als dasjenige, was das System der Staatsrechtslehre erst eigentlich begründet. „Ich habe auch zugleich derjenigen Rechtsgelehrsamkeit, welche ich vormals in öffentlichen Ämtern mit aller möglichen Aufrichtigkeit ausgeübt habe, und die mir blieb, nachdem ich ohne Verschulden aus meinem Vaterland, das ich mit meiner so vielfältigen Arbeit geziert habe, vertrieben war, durch absonderliche Emsigkeit und Mühe dienlich sein wollen. Viele haben sich ehedem vorgesetzt, sie in eine künstliche Form zu bringen, niemand aber hat es vollendet, und es kann auch nicht geschehen, es sei denn (welches bisher nicht genugsam beobachtet worden), daß diejenigen Dinge, welche aus menschlichen Satzungen herkommen, von den natürlichen Gesetzen wohl abgesondert werden: denn weil die natürlichen Gesetze immerfort einerlei sind, so können sie leicht in die Form einer Kunst gebracht werden; diejenigen aber, welche aus menschlichen Satzungen herkommen, sind eben wie der Begriff, den man sich von anderen einzelnen Dingen macht, von den Regeln der Kunst ausgeschlossen, weil sie nicht allein oft verändert werden, sondern auch nicht überall einerlei sind." [1])

Das Naturrecht mithin ist die Grundlage des positiven Rechtes, das reine Recht die Bedingung der Möglichkeit des angewandten. Beide sind Normen von ewiger Geltung, während die menschlichen Verabredungen, Vereinbarungen, Verträge, Satzungen den Zeitverhältnissen unterworfen und willkürlich sind. Sie lassen sich in notwendiger

[1]) Vorrede 30.

Ordnung darstellen und beweisen und sind deshalb Voraussetzungen der systematischen Rechtswissenschaft. Nur wenn die Wissenschaft an ihrer Wurzel, den Vernunftprinzipien, ergriffen wird, ist sie in einheitlicher und vollständiger Gliederung zu überschauen.

Grotius scheint uns durch die beschriebene philosophische Orientierung seiner Lehre hinreichend gegen den Vorwurf gesichert, ‚daß er sich auf äußere Autorität gestützt und die Grundsätze des richtigen Denkens und der Natur der Dinge unbeachtet gelassen habe'. Indes schien es ihm unverächtlich, den sachlichen Erörterungen „das Licht der Geschichte" zu leihen, sie zur Beleuchtung des Kriegsrechtes heranzuziehen.[1]) Über die von ihm befolgte Methode spricht sich unser Denker wie folgt aus: „Nun ist es noch übrig, daß ich mit wenigen Worten sage, mit was für Beihilfe und Sorgfalt ich dieses Werk angegriffen habe. Erstens habe ich Sorge getragen, die Beweistümer derjenigen Dinge, welche zum Rechte der Natur gehören, durch so gewisse Gründe und Urkunden zu bestärken, daß sie niemand leugnen kann, es sei denn, daß er sich selbst Gewalt antun wollte. Denn die Gründe und Ursprünge dieses Rechtes sind, wenn man nur recht acht darauf geben will, fast ebenso klar und deutlich wie diejenigen Dinge, welche wir durch die äußerlichen Sinne begreifen. Nun aber belügen uns diese keineswegs, wenn nur die Werkzeuge der Empfindung recht beschaffen sind und sonst das Erforderliche vorhanden ist."[2]) Diese Ableitung mag wegen ihres empiristischen Charakters nicht recht befriedigen; sie ist jedoch durch die gedankliche Voraussetzung eines Systems der Rechtsprinzipien bestimmt. Im Hinweis auf die Augenfälligkeit liegt das Aufzeigen des Rechtes; es erscheint somit als ein reines Datum des menschlichen Bewußtseins. Hierdurch ist nun die philosophische Begründung der Idee des Rechtes zum wenigsten vorbereitet und in die Wege geleitet.

Warum kann nun nach Grotius das übereinstimmende Urteil vieler Autoren verschiedener Zeiten und Länder als Bestätigung des reinen Urteils dienen? Es muß hier ein sachlicher Grund vorliegen, welcher diese Harmonie der Überzeugungen bedingt. „Zweitens habe ich auch zum Beweistume dieses Rechtes die Zeugnisse der Philosophen, Geschichtschreiber, Poeten und endlich auch der Redner gebraucht, nicht als ob man denselben ohne Unterschied glauben müsse, denn sie pflegen ihrer Sekte, ihrem Vorhaben, ihrem Gegenstande, den sie beweisen wollen, das Wort zu reden: sondern weil dann, wenn viele zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten dasselbe für gewiß

[1]) Vorrede 38.
[2]) Vorrede 39.

halten, man solches einer allgemeinen Ursache zuschreiben muß welche in unserer Materie keine andere sein kann als ein richtiger Vernunftschluß, welcher aus den Prinzipien der Natur entspringt, oder eine allgemeine Übereinstimmung. Jener zeigt das Recht der Natur, diese das Völkerrecht an..." [1]) Das Völkerrecht wird hierbei nicht aus dem Satze des zureichenden Grundes durch klare und sichere Vernunftschlüsse hergeleitet; weil es jedoch seine unbezweifelbare Realität durch die tatsächliche Beobachtung bezeugt, so bekundet es seinen Ursprung in dem freien Willen. Es ergibt sich dem Rechtsphilosophen die Dreiteilung: 1. Naturrecht, 2. Völkerrecht, 3. bürgerliches Recht. Es kann jedoch der Systematiker der Jurisprudenz nicht an dem Problem vorbeigehen, das Recht als solches in diesen drei besonderen Ausprägungen wiederzuerkennen und kenntlich zu machen. So wird am Völkerrecht und am Zivilrecht das reine Recht als unvergänglicher Urbestandteil hervorgehoben. „... In dem Völkerrechte habe ich dasjenige, was wahrhaft und in jeglicher Beziehung Recht ist, von demjenigen, was nur eine diesem ersten und ursprünglichen Recht ähnliche äußere Wirkung hervorbringt, unterschieden. ... Nicht weniger sorgfältig habe ich diejenigen Dinge, welche zu dem in engeren Verstand genommenen und eigentlich sogenannten Rechte gehören, aus welchem die Rechtsverbindlichkeit der Wiedererstattung entspringt, von denjenigen Dingen abgesondert, von welchen man sagt, daß sie Rechtens sind, von der Art, daß es gegen die Gebote der Vernunft verstieße, wenn man mit jedem auf andere Weise verfahren wollte." [2])

Die reinen Vernunftforderungen sind ihrerseits nicht geschichtlich überliefert, sondern bedürfen einer völlig selbständigen Entwicklung. Grotius geht hier den Weg aller originalen wissenschaftlichen Denker des Zeitalters der Renaissance, indem er die Fesseln der Autorität der aristotelischen Philosophie abstreift. „Ich nehme sowohl hier als auch anderswo die Freiheit der alten Christen für mich in Anspruch, welche auf die Sekte keines einzigen Philosophen geschworen haben, nicht als ob sie denjenigen Beifall spendeten, welche vorgeben, man könne gar nichts begreifen, welches die größte Torheit wäre, sondern weil sie dafür hielten, es sei keine einzige Sekte zu finden, welche alles und jedes, was wahr ist, entdeckt habe, hingegen sei auch keine einzige, welche nicht etwas Wahres gefunden. Daher glaubten sie, daß die Vereinigung der unter die einzelnen Schriftsteller und Sekten zerstreuten Wahrheit in ein Ganzes nichts anderes bedeutet als die

[1]) Vorrede 40.
[2]) Vorrede 41.

Überlieferung und Darstellung der wahrhaft christlichen Lehre.“ [1]) Das Christentum — so ergibt sich also hier — ist seiner ideellen Bedeutung nach nichts als Philosophie und Wahrheitsliebe. Aristoteles beschreibt das Wesen der Tugend dadurch, daß sie bei Affekten und Handlungen den goldenen Mittelweg zu gehen anweise. Gegen diese Lehrmeinung haben sich nach Grotius christliche Philosophen und Platoniker mit Recht gewendet. Der Fehler, welchen Grotius rügt, läßt sich kurz dahin aussprechen, daß Aristoteles die Charakteristik der Tugend erstens durch eine Zweiheit entgegengesetzter Leidenschaften oder Stimmungen, wie beispielsweise Freigebigkeit und Sparsamkeit, von denen sie selbst keine ist, und zweitens überhaupt durch besondere Handlungen definiert hat, deren Existenz also vorausgesetzt wird, und die an sich weder gut noch böse sind. „Daß nun dieses Fundament, nach dem die Tugend in der Mitte der Gegensätze des Zuviel und des Zuwenig steht, allgemein nicht richtig gelegt ist, zeigt sich auch am Beispiel der Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit; denn da er dieses, was zu viel und was zu wenig ist, nicht zur Regel der Affekte und der durch sie beschwingten Handlungen machen konnte, suchte er es in den Dingen, auf welche sich die Gerechtigkeit bezieht. Dieses heißt nun, von einer Gattung auf die andere überspringen ...“ [2])

Einerseits ist das Maß des Aristoteles für die Affekte keine hinreichende Bürgschaft des sittlichen Verhaltens, anderseits ist es eine falsche Begriffsbestimmung, die Gerechtigkeit statt in dem Spiel der Begehrungen und in den Willensäußerungen des Urhebers der Handlung verwirklicht und wirksam zu betrachten, sie an dem Quantum der Glücksgüter zu messen, welche von dem wollenden Subjekt erstrebt werden, ja, auch kategorisch erstrebt werden sollten. Grotius stellt diesen Bestimmungen seine eigne, an die Idee der Gesellschaft anknüpfende Definition gegenüber. „Den sinnlichen Reiz, wie stark er uns auch ergreift, rein um der menschlichen Gesellschaft willen verschmähen, heißt wahrhaft gerecht sein.“ Die Mäßigung der Leidenschaften mag in einigen Fällen der Tugend zustatten kommen, sie ist jedoch nur etwas Akzidentielles und bezeichnet nicht ihr Wesen. Die „Vernunft“ birgt den Maßstab der Handlung in sich selbst.

Für die systematische Untersuchung hält Grotius, wie wir bereits sahen, die geschichtliche Besinnung allerdings für anregend und fruchtbar. „Die Geschichte hat einen zweifachen Zweck, welcher zu unserer Abhandlung dienlich ist; denn sie geht uns sowohl mit Beispielen als

[1]) Vorrede 42.
[2]) Vorrede 44.

auch mit Urteilen anderer Völker an die Hand. Je näher die Beispiele den besten Zeiten und den besten Völkern kommen, desto mehr Ansehen haben sie. Deshalb haben wir die alte römische und griechische Geschichte den übrigen vorgezogen. So sind auch ihre Urteile, besonders, wenn sie miteinander übereinstimmen, keineswegs zu verwerfen; denn hieraus wird, wie wir bereits gesagt haben, das Recht der Natur einigermaßen erwiesen. Das Völkerrecht vollends kann auf keine andere Weise erwiesen werden." [1])

Die Aussprüche der Dichter, deren sich der Rechtsgelehrte bedient, sollen nicht durch ihre Autorität die Beweisführung unterstützen, sondern poetischer Zierat der gewonnenen Ergebnisse sein.

Das Naturrecht wird von den Lehren des Alten und Neuen Testaments unterschieden: wie immer begründet, bedeutet diese logische Absonderung die Selbständigkeit des menschlichen Rechtes und der menschlichen Vernunft gegenüber den Ansprüchen der Autorität von Kirche und Religion [2]). „Ich halte für gewiß, daß uns in diesem heiligstem Gesetze (dem Neuen Testament) eine größere Heiligkeit geboten wird, als das Recht der Natur an und für sich selbst fordert." [3]) Das Alte Testament ist nach Grotius die Voraussetzung des Neuen. Der Bund des Neuen Testamentes ist „von solcher Natur und Eigenschaft, daß er, was die zu den Sitten gehörigen guten Tugenden anbelangt, welche im Bund des Alten Testamentes geboten werden, dasselbe oder Größeres gebietet; und wir sehen auch, daß die alten christlichen Schriftsteller eben auf diese Weise die Zeugnisse des Bundes des Alten Testaments gebraucht haben." [4]) Daneben werden die Beschlüsse der Konzilien, das kanonische Recht, welche Zusammenfassungen aus den allgemeinen Verkündigungen des göttlichen Gesetzes sind,

[1]) Vorrede 46.

[2]) In der Erörterung des Naturbegriffs wird von Grotius in der Schrift: De principiis juris naturalis Enchiridion unter anderm die pantheistische Bedeutung der Gleichsetzung von Gott und Natur erwogen. „Was bedeutet die Natur anderes als Gott? Die Natur ist ebensowenig etwas ohne Gott wie Gott ohne Natur." (Kap. 1, § 5). Das Naturgesetz wird dieser Ansicht gemäß formuliert, jedoch rational gedeutet: „Ich definiere das Naturgesetz folgendermaßen; es ist dies ein Gesetz, welches Gott als Urheber der Natur den Herzen aller Sterblichen eingepflanzt hat, um das Sittliche vom Verwerflichen zu unterscheiden, jenes befehlend, dieses verbietend." (I. 10.) Entsprechend heißt es über das Verhältnis von Gott und menschlicher Sittlichkeit. „Wie steht es nun um den Anteil Gottes? Wir behaupten mit den vorzüglichsten Theologen und anderen, daß das Naturgesetz von Gott auch nicht geändert werden kann; denn Gott kann nicht bewirken, daß, was aus einem innerlichen Grunde schlecht ist (wie doch dasjenige ist, was durch das Naturrecht verboten wird), nicht schlecht sei." (III. 8.)

[3]) Vorrede 50.

[4]) Vorrede 48.

erwähnt und beurteilt. „Die gewissenhafte Überlieferung der göttlichen Lehre ist die Pflicht der wahren christlichen Gemeinde."

Die geschichtliche Basis des angewandten Naturrechts ist in der ersten großen Grundlegung eines Systems des profanen Rechtes zu erblicken. Demgemäß bildet das römische Recht ein besondres Kapitel. „Was diejenigen anlangt, welche sich der Wissenschaft des römischen Rechtes befleißigen, so gibt es drei Gattungen. Die erste besteht aus denjenigen, deren Werke in den Pandekten, den Theodosianischen und Justinianischen Kodizes und in den Novellen vorliegen... Von ihnen halte ich viel: denn sie geben nicht allein die besten Vernunftgründe an die Hand, um dasjenige zu beweisen, was zu dem Recht der Natur gehört, sondern bestärken auch sowohl dieses als auch das Völkerrecht oft mit Zeugnissen.." [1]) Die Begriffe des Völkerrechts und des Naturrechts werden hierbei freilich nicht immer in wünschenswerter Klarheit geschieden und in der rechten und genauen Bedeutung gebraucht.

Was nun das Thema der gesamten Abhandlung betrifft, so spinnt es sich an der Aufgabe fort, den Begriff des Rechtes von aller Art Nützlichkeitserwägungen angewandter Staatsweisheit fernzuhalten, die Rechtswissenschaft in völliger Reinheit zu begründen. „Ich habe mich derjenigen Dinge enthalten, welche zu einer anderen Abhandlung gehören, und welche zeigen, was praktisch von Nutzen ist. Denn dieses gehört zur Staatswissenschaft, einer besonderen Kunst, weshalb sie auch Aristoteles richtig dergestalt abgesondert behandelt, daß er nichts Fremdes beimischt, wohingegen Bodinus diese Kunst mit der Kunst unserer Rechtsgelehrsamkeit verwirrt. Auch habe ich an einigen Stellen den Nutzen in Betracht gezogen, jedoch nur obenhin und damit ich die Unterscheidung von der Untersuchung des Gerechten desto deutlicher werden ließe." [2])

Nicht die Fragen des Tages stehen hier zur Erörterung, sondern das Problem des reinen Rechtes. „...Ich bezeuge mit Wahrheit, daß, gleichwie die Mathematiker die Figuren von den Körpern abgesondert betrachten, so ich in der Abhandlung des Rechtes den Geist von jedem besonderen Faktum, von jeder einzelnen Handlung abgezogen habe." [3])

Grotius hat den Vergleich mit der Mathematik, den er hier so schön anstellt, nicht in Strenge durchgeführt [4]), und hierdurch kam

---

[1]) Vorrede 53.

[2]) Vorrede 57.

[3]) Vorrede 58.

[4]) Es ist unfehlbar wahr, was Aristoteles schreibt, daß man in der Sittenlehre nicht eine solche Gewißheit finden könne wie in den mathematischen

es, daß er in dieser Frage von Pufendorf berichtigt werden durfte und mußte. Nur durch einen offenbaren Widerspruch zu seinen ersten Gedanken über die Systematik der reinen Rechtslehre gelangt Grotius dazu, seiner neuen Wissenschaft den psychologischen Erkenntniswert der Gewißheit abzusprechen. Wenn es hier ein reines Wissen gibt, welches von der Gegebenheit des äußeren oder empirischen Objektes nicht berührt wird — so könnte man Grotius' Schluß zu Ende zu denken geneigt sein —, so ist die Gewähr gegeben, daß das Denken, das hier ganz mit selbstgeschaffenen Inhalten operiert, den höchsten Grad der Gewißheit — den der Definition — besitzt. Es gibt also — so müßte dieser Schluß hiernach lauten — exaktes Wissen vom Recht, notwendige und allgemeingültige Urteile hierüber; sie beruhen auf Grundlegungen des reinen Denkens, d. h. dem Gesetz der Erkenntnis.

Diese Folgerung — so nahe er ihr kommt — hat unser Autor jedoch nicht zu ziehen gewagt, ein erklärlicher Mangel der Begründung, wenn man bedenkt, wie selbst Platon die Beispiele der Idee des Gerechten hienieden vermißte, wieviel einleuchtender die Beweise der Mathematiker in den sinnfälligen Konstruktionen ihrer Begriffe sind als die Träumen gleichenden metaphysischen Postulate der Tugend, Gerechtigkeit, Friedensliebe; Eigenschaften, die nirgends eine demonstrierbare Realität besitzen.

An Tiefe philosophisch-kritischen Strebens hat es Grotius nicht fehlen lassen; indem wir diese uns gegenwärtig halten, besitzen wir den Schlüssel zu den Vorzügen und, wo dieses Maß versagt, den Schwächen des Systems. „Im übrigen bitte und beschwöre ich alle diejenigen," — so schließt die Vorrede — „welchen dieses Buch in die Hände kommen wird, daß sie dieselbe Freiheit sich in bezug auf

---

Wissenschaften, was daher kommt, daß die mathematischen Wissenschaften die Formen von der Materie gänzlich absondern, und weil die Formen selbst insgemein so beschaffen sind, daß sie nichts haben, was zwischen ihnen ist, gleichwie zwischen einer geraden und krummen Linie sich nichts Mittleres befindet. In der Sittenlehre dagegen wird die Materie sogar durch die geringsten Umstände verändert, und die Formen, von denen sie handelt, haben in der Regel ein Zwischenglied, welches sich so weit ausdehnt, daß es bald dem einen, bald dem anderen äußersten Grenzfall näher kommt. So ist zwischen demjenigen, was man tun soll, und was man nicht tun darf, etwas in der Mitte, was zu tun erlaubt ist, was bald diesem, bald jenem Extrem sich nähert. Daher entsteht oft ein Zweifel oder eine Ungewißheit, so wie in der Dämmerung oder bei kaltem Wasser, welches warm zu werden beginnt. Dies ist's, was Aristoteles sagt, daß oft schwer zu urteilen sei, was von zweien den Vorzug verdiene. (II. Buch, 23. Kap. § 1.)

mich nehmen werden, welche ich mir in Beurteilung der Meinungen und Schriften anderer genommen habe."[1])

Die Frage nach der Gewißheit, die wir eben gestreift haben, birgt, wo immer sie auftaucht, die nach den Kriterien der Wahrheit, die Überzeugung, daß es einen Gegenstand der Erkenntnis, Wissen und Wahrheit gibt, in sich. Der Skeptizismus ist, wenn wir den Zweifel an der Apodiktizität unserer Urteile so auffassen, immer nur als Streben zu verstehen, einen neuen und sicheren Maßstab des Erkennens zu gewinnen. Wenn diese Frage als abgeschoben erscheint, wie hier, wo das Denken der Rechtswissenschaft hinter den exakten Methoden der Mathematik zurückstehen muß, so ist diese Resignation letzten Endes aus der Schätzung der mathematischen Denkmittel zu verstehen, so daß, wo deren Genauigkeit und Deduzierbarkeit nicht erreicht wird, die Sicherheit der Beweisführung in die Brüche zu gehen scheint. Eine Klärung der Methode der Rechtswissenschaft könnte man in dieser Beziehung bei Pufendorf vermuten, wie sich alsbald zeigen wird. Indes könnte man die Geschichte unseres Problems des Natur- und Völkerrechts an diesem einen Kardinalpunkte abwickeln, ohne es zu verkürzen: so eingreifend und interessant ist er allein und die Stufen seiner Entwicklung. —

Wir sind in unserer modernen Zeit gewohnt, das Rechts- und Gesellschaftsproblem mit der Idee der Freiheit zu verknüpfen. Wie diese für Althusius der Hebel war, an dem er die sozialen Aufgaben bewältigte, haben wir gesehen. Wie steht es nun hiermit bei Grotius, dem wir genügende Proben und Beweise wahrhaften Forschergeistes und idealistischer Denkart nachrühmen konnten? Hier zeigt sich nun wieder, wie der empiristisch gerichtete Geist unseres Rechtsphilosophen ihn die abstrakten Grundlinien bestreiten läßt, auf denen seine Vorgänger die Staatstheorie errichten wollten. Begriff und Anschauung, Denken und Sinnlichkeit fechten von jeher in der Geschichte des Geistes einen harten Kampf aus. Der allzuweit getriebene spekulative Wagemut des Gedankens droht Anschauung und Erfahrung, deren Überschätzung und die ängstliche Anlehnung an sie die Selbständigkeit begrifflichen Denkens aufzuheben. Wenn nun die echten Prinzipien diese Beziehungen zu Mitwelt und Umwelt in sich tragen, so ist es verständlich, daß sie nicht an einem Tage des wissenschaftlichen Bewußtseins entdeckt wurden, sondern unbeschadet ihrer allgemeinen und notwendigen, von der Erfahrung unabhängigen Geltung nur sukzessive in den Köpfen der Forscher entstanden und sich behaupteten.

Es ist mithin durchaus nicht nötig, bei einem Rechtslehrer in der

[1]) Vorrede 61.

Befürwortung von Gedanken der absolutistischen Doktrin eine Hinneigung zu den bestehenden Mächten sofort zu wittern; wenn also beispielsweise Grotius den von Althusius so klar entwickelten Begriff der Volkssouveränität bekämpft; zeigt doch die Geschichte zur Genüge, wie die Ideen des Staates und der Freiheit sich beständig beeinträchtigen und, wo diese Vereinigung erreicht scheint, dies auf Kosten einer von beiden zu geschehen droht.

Unter diesem Gesichtswinkel wollen folgende Sätze angesehen werden. „Und allhier muß zuerst die Meinung derjenigen verworfen werden, welche haben wollen, es gehöre überall und ohne Ausnahme die höchste Gewalt dem Volke zu, so daß es diesem erlaubt sei, die Könige, so oft sie ihre Herrschaft mißbrauchen, sowohl zurückzuhalten wie auch zu strafen." Diese Ansicht soll ihrer Schädlichkeit wegen widerlegt werden. „Es ist nämlich einem jeden Menschen erlaubt, sich einer Privatperson, welcher er will, zur Leibeigenschaft zu ergeben, wie solches auch aus dem hebräischen und römischen Gesetz erhellt. Warum sollte dann einem freien Volke nicht erlaubt sein, sich einem einzigen oder vielen dergestalt zu übergeben, daß es ihnen das Recht, über sich zu regieren, gänzlich zueignet und nicht das geringste von solchem Rechte für sich behält... Man muß auch das Recht oder die Gewalt nicht nach der Vortrefflichkeit dieser oder jener Regierungsart, wovon vielerlei wider einander laufende Urteile gefällt werden, sondern vor allem nach dem Willen des Volkes abmessen."[1]) Dieser Willensentschluß des Volkes, sich seiner Freiheit zu begeben, ist freilich eine Abweichung von der Norm unter dem Drucke empirischer Umstände. „Es können aber vielerlei Ursachen sein, warum das Volk alles Recht der Herrschaft von sich gibt und selbiges einem anderen überreicht, zum Beispiel, wenn es in Gefahr des Lebens gerät, und nur unter dieser Bedingung jemanden finden kann, der es in Schutz nimmt: oder wenn es in Hungersnot auf keine Weise etwas anderes bekommen kann, wodurch es sich erhält."[2])

Das Volk ist für Grotius auch losgelöst von der Bedingung der Freiheit zu denken. Damit hat er nun den Begriff des Volkes nicht von dem historischen Volksgebilde unterschieden. Die Freiheit ist nur psychologisch verstanden; sie ist weder wie bei Althusius mit dem unaufhebbaren Attribut der Majestätsrechte des Volkes verbunden, noch wird sie, wie später bei Rousseau, zur Bedingung des Gesellschaftsvertrages.

Der Staatsrechtslehrer glaubte, auf die geschichtlichen Daseinsbedingungen der Völker Rücksicht nehmen zu müssen. Wenn nun diese

[1]) II. Buch 3. Kap. § 8, 2.
[2]) I. Buch 3. Kap. § 8, 3.

zwar in die philosophischen Betrachtungen nicht einfließen und ihre Reinheit trüben sollten, so läßt sich doch ihre Einbeziehung in das Gedankensystem mit der Aufrichtigkeit der Forschung wohl vereinen: „...Sofern die Kampaner einstmals aus Not gedrungen sich dem römischen Volk folgendermaßen unterworfen haben: wir übergeben eurer Herrschaft und Gewalt, ihr versammelten Götter, das kampanische Volk wie auch die Stadt Kapua, ihre Länder und Tempel der Götter und alles, was wir sowohl im Geistlichen als Weltlichen besitzen. Und sofern einige Völker, als sie sich der römischen Herrschaft unterwerfen wollten, nicht einmal angenommen worden sind, wie Appianus erzählt; warum sollte sich dann nicht auch ein Volk einer einzigen mächtigen Person ergeben können?"

Die Freiheit ist eine ideale Bedingung, deren zeitweilige Nichterfüllung im Leben der Völker ihren Bestand nicht aufhebt. Nun ist die Existenz und Selbsterhaltung für empirisch eingeschränkte Vernunftwesen unerläßliche, wenn auch zufällige Voraussetzung der Freiheit. Nicht das Individuum steht hier zudem in Frage, sondern der Staat und seine Fortdauer. Der Idee der Gesellschaft zuliebe mag das Individuum das Leben opfern müssen. Wird die Erhaltung der Gemeinschaft bedroht, so tritt jedoch selbst das Gut der Freiheit des Individuums hinter dieser höheren und wertvolleren Aufgabe zeitweilig zurück.

Ein Mangel in den Ausführungen Grotius' wird hier fühlbar. An den Idealen der Freiheit und Gerechtigkeit muß man mit Beharrlichkeit dauernd festhalten, selbst wenn sich hienieden keine vollendeten Beispiele für sie zeigen, ja keine merklichen Annäherungen an sie offenbaren sollten; sollte auch ihre Erfüllung in Zeiten der Not und Bedrängnis unter dem Gesichtspunkt des Gesamtwohls entbehrt werden müssen; sollte auch die zukünftige Entwicklung, um derentwillen der Verzicht geschieht, durch kein gegenwärtiges Zeichen erkennbar werden. In der Unterscheidung von Form und Materie besteht eine Weise philosophischen Denkens, und dieser Formcharakter der Freiheit ist bei Grotius nicht in Strenge erhalten geblieben.

Ein Problem, welches sich unseren Betrachtungen leicht einfügen läßt, welches die Freiheit in einer besonderen Nutzanwendung behandelt, hat Grotius in einer eignen Schrift dargestellt und ist hier in der Großzügigkeit des Denkens von bahnbrechender Bedeutung gewesen. Es ist dies der Aufsatz: „Das freie Meer oder das Recht, welches die Niederländer auf den Handelsverkehr mit Indien haben."

Schon aus den einleitenden Sätzen ist die Ansicht Grotius' über die Freiheit der Meere zu ersehen; sie ist einer der ersten Grundsätze des Völkerrechtes. „Wir werden dies als die gewisseste Regel des originalen Völkerrechtes hinstellen, deren Grund durchsichtig und

unveränderlich ist; es stehe jedem Volke frei, jedes andere zu besuchen, und mit ihm Handel zu treiben.“ [1])

Beachtenswerte Worte über die Freiheit der Meere und die Bewegungs-, Handels- und Gastfreiheit werden hier geäußert: „Gott spricht dies selbst durch die Natur aus, da er alles, dessen das Leben bedarf, nicht an allen Orten gleichmäßig von Natur zur Verfügung stellen will; auch bewirkt er, daß sich jede Nation in besonderen Künsten hervortut. Wozu dies, wenn er nicht beziehentlich hier durch Mangel, dort durch Überfluß die menschlichen Freundschaften genährt wissen wollte, auf daß nicht die Einzelnen durch Selbstgenügsamkeit unsozial würden? Nunmehr ergänzt durch eine Einrichtung der göttlichen Gerechtigkeit ein Volk den Mangel des anderen, so daß auf diese Weise, wie Plinius sagt, was irgendwo erzeugt wird, als bei allen entstanden gilt. So sangen die Dichter:

Nec vero terrae ferre omnes omnia possunt... Wer also diese Freiheit aufhebt, hebt zugleich jene höchst lobenswerte Sozietät des menschlichen Geschlechtes auf, die Gelegenheit, sich einander Wohltaten zu erweisen, verletzt endlich die Natur selbst. Denn auch der Ozean, welchen Gott um die Länder herumgoß, der nach allen Seiten schiffbar ist, das Wehen der Winde überhaupt oder außerordentliche Luftströmungen, welche nicht beständig aus der gleichen Richtung und aus keiner nicht wenigstens bisweilen kommen, geben genugsam zu verstehen, daß von Natur allen Völkern zu allen der Zutritt beliebig freisteht. Dies hält Seneca für das höchste Gut der Natur, daß sie sowohl durch den Wind die räumlich getrennten Völker vermischte als auch alle Landesprodukte so über die Himmelsstriche verteilte, daß den Sterblichen der Handelsverkehr untereinander zum notwendigen Bedürfnis wurde. Denn dieses Recht erstreckt sich auf alle Völker gleichmäßig, welche Befugnis die berühmten Rechtslehrer so weit ausdehnen, daß sie leugnen, daß irgendein Staat oder Fürst überhaupt es verwehren könne, daß andere seine Untertanen besuchen und mit ihnen Handel treiben. Hierher stammt nun das heilige Gastrecht.

Auch wissen wir von Kriegen, welche aus dieser Ursache begannen, wie der der Megarer gegen die Athener, der Bononienser gegen die Veneter. Ähnlich lesen wir in der Geschichte Moses' und später auch bei Augustin, daß die Israeliten gerechte Kriege gegen die Amoräer geführt haben, weil ihnen ein unschuldiges Betreten des Landes verweigert wurde, das ihnen nach Billigkeit und dem Rechte der menschlichen Gesellschaft zustehen müßte. Und unter dieser ausdrücklichen Begründung hat Herkules den König der Ochromenier, die Griechen

[1]) Hugonis Grotii mare liberum sive de jure, quod Batavis competit ad Indiana commercia dissertatio. Kap. 1, S. 1.

unter Agamemnon den König der Mysier bekriegt, daß das Reisen von Natur aus freistünde; auch werden die Römer bei Tacitus von den Germanen beschuldigt, daß sie den brieflichen und mündlichen Verkehr der Völker unterbrächen, Flüsse und Länder und gleichsam den Himmel selbst abschlössen... Aus unserer These folgt, daß, selbst gesetzt, daß die Lusitaner Herren der Gegenden wären, in welche die Bataver reisen, sie gleichwohl unrecht tun würden, den Batavern den Zutritt und Handel dorthin zu versperren.

Wieviel unbilliger ist es also, Völker, die ihn wollen, von anderen, die ihn auch wollen, auszuschließen, und zwar seitens derer, in deren Macht weder jene Völker stehen, noch jenes Gebiet, durch welches der Weg führt, wo wir sogar Räuber und Piraten mit keinem Vorwurf mehr schmähen können, als daß sie den Verkehr der Menschen unter sich blockieren und beunruhigen?"

Der Gedanke der unbeschränkten Freiheit des Handelsverkehrs wird in einem eignen Kapitel entwickelt. „Nach dem Völkerrecht ist es Brauch, daß allen Menschen untereinander das Recht, Handel zu treiben, freisteht, welches ihnen von niemand genommen werden kann. Und wie diese Festsetzung seit Unterscheidung des Eigentums beständig notwendig war, so scheint sie auch einen vielleicht noch älteren Ursprung zu haben. Sehr scharfsinnig schreibt nämlich Aristoteles[1]: durch Handel werde ergänzt, was der Natur fehlt, damit für alle bequem gesorgt ist. Es ist also erforderlich, daß dieser Grundsatz der Handelsfreiheit nach dem Völkerrecht allgemein gilt, und zwar nicht nur privativ, sondern auch positiv, wie die Rechtslehrer sagen, oder affirmativ. Was auf die erste Weise zum Völkerrecht gehört, kann sich ändern, was auf die zweite Weise hingegen nicht. Dies läßt sich folgendermaßen erkennen: die Natur hatte allen alles dargereicht; da jedoch die Menschen am Gebrauch vieler Dinge, welche das menschliche Leben erfordert, durch die örtlichen Zwischenräume verhindert wurden, weil, wie wir oben erwähnt haben, nicht alles überall gedeiht, so war der Transport der Erzeugnisse erforderlich. Dennoch gab es bis dahin keinen Handelstausch, sondern jeder machte, wie er sie fand, von den bei anderen gefundenen fremden Gegenständen Gebrauch...

Doch als darauf die beweglichen Dinge, bei hervortretender Notwendigkeit, die wir eben entwickelt haben, zum Eigentum wurden, erfand man den Warenaustausch, durch welchen, was dem einen fehlt, aus dem, woran der andere Überfluß hat, ergänzt wird. So wurde der Handelsverkehr des Lebensunterhaltes wegen erfunden, wie Plinius

[1]) *Πολιτικῶν* A Kap. 9. „Der Warenaustausch ist weder selbst wider die Natur noch ist es sonst eine Gattung des Erwerbs. Denn er dient zur Ergänzung der von Natur sich darbietenden Erzeugnisse. Bd 2, S. 1257.

an Homer demonstriert. Seitdem man indes die Immobilien auf Herren übertrug und als Eigentum zu unterscheiden begann, wurde von da ab die Gütergemeinschaft nicht nur zwischen räumlich getrennten Menschen aufgehoben, sondern dies machte auch unter Nachbarn den Handel nötig, zu dessen Erleichterung das Geld später erfunden wurde... Das allgemeine Grundverfahren aller Handelsgeschäfte ...rührt von der Natur her, einige besondere Weisen und der Marktpreis selbst... von menschlicher Satzung, ein Umstand, welchen die älteren Rechtsinterpreten nicht hinreichend beachtet haben... Die Handelsfreiheit besteht also kraft des Ansehens des Völkerrechtes, das eine natürliche und ewige Ursache hat, daher auch nicht aufgehoben werden kann, es sei denn unter Zustimmung aller Völker; so weit ist es gefehlt, daß auf irgendeine Weise irgendein Volk zwei Völkern, die miteinander Handelsbeziehungen eingehen wollen, dies rechtmäßigerweise verwehren dürfe." [1])

Wie befreiend wirkt in den Ausführungen dieser Abhandlung die Geistestat des Grotius! So können wir es nur als ein Symptom der begrenzten Fassungsgabe des Individuums ansehen, wenn unser Autor in der Anwendung des Begriffs der Freiheit auf den Bürger sich allzusehr an das geltende Recht anlehnt. Dieses geschieht nun offenbar, wenn er sagt: „Den zweiten Beweisgrund für die Souveränität des Volkes nehmen sie von dem, was die Philosophen sagen: daß nämlich alle Regierungen wegen der Regierten und nicht wegen der Regenten aufgestellt worden seien. Daher meinen sie, es folge aus dem Endzweck, daß diejenigen, welche regiert werden, über demjenigen sein müssen, welcher regiert. Allein es ist auch dieses der Wahrheit nicht immer gemäß, daß jede Regierung wegen desjenigen verordnet worden sei, welcher regiert wird: denn einige Arten der Regierung sind an und für sich selbst der Regierenden halber gestiftet, wie zum Beispiel die Herrschaft eines Herrn über einen Leibeigenen, indem bei dieser des Leibeigenen Nutzen nur als etwas Äußerliches und welches von ungefähr dazu kommt, betrachtet wird..." [2])

Die Autorität des Oberhauptes entstammt dem Volkswillen. Allein ein Volk entrechtet sich selbst, welches seine Rechte auf die Regierung überträgt. Die aus dem Drange der Not geborenen Versprechungen des Volkes, sich dem Herrscher zu unterwerfen, sind dauerhafter als seine Rechte. Das übertragene Recht, das auf Verabredung beruht, ist unabänderlich und unaufhebbar, selbst dann noch, wenn die Voraussetzungen des Vertragsschlusses nicht mehr bestehen und die Kontrahenten und der Herrscher andere geworden sind. Ist das Volk durch

[1]) Kap. VIII, S 24.

[2]) I. Buch, Kap. III, § 8, 14.

seine Rechte definiert, so reihen sich die Geschlechter an dieser Kette als der einheitlichen Substanz, und das verbindende Band ist gegeben. Ein Volk jedoch, das sich seiner Rechte begibt, kann nur als eine Summe von Individuen einen wirklichen Vertrag mit einem bestimmten Herrscher schließen, und die Verbindlichkeit muß hier für die Nachkommenschaft erlöschen; auch handelt es sich dabei nicht etwa bloß um einen fingierten Vertrag zum Verständnis der Gesellschaft und ihres Aufbaus.

Diese schwierigen Fragen der Staatslehre sind es, mit denen wir Grotius ringen sehen. Wie ist eine staatliche Ordnung möglich, wo kein Gehorsam ist, und wie ist das Volk vor Tyrannei sicher, wenn es sich für alle Zeiten dem Regenten und Herrscherhause verschrieben hat?

Die Unverletzlichkeit der Majestät und die etwaige Rechtswidrigkeit der Amtsausübung bilden die Antithese. Das Ansehen des Oberhauptes steht für Grotius unzweifelhaft fest.[1]) Gegen die höchste Herrschaft ist kein Krieg erlaubt. „Es werden von denjenigen, welche andrer Meinung sind, Trajanus Worte angeführt, als er dem praefectus praetorius den Dolch überreichte: ‚diesen gebrauche für mich, wenn ich gut, gegen mich, wenn ich schlecht regiere.‘ Man muß jedoch wissen, daß Trajanus, wie aus Plinius' Lobrede erhellt, einzig und allein beflissen gewesen ist, nicht den Schein der königlichen Gewalt zu erwecken, sondern sich als ein wahrer Fürst zu zeigen, welcher daher des Rates und des Volkes Urteil unterworfen sein wollte, deren Urteile der praefectus praetorius auch selbst gegen den Fürsten vollstrecken müsse.“[2]) Der Fürst könnte in diesen Ausführungen lediglich als Vollstrecker des Volkswillens erscheinen. Indes hält Grotius an dem Prinzip fest, daß das Volk die Pflicht hat, sich dem Herrscherwillen bedingungslos zu unterwerfen. „Wir haben gesagt, daß man sich denjenigen, welche die höchste Herrschaft besitzen, rechtmäßig nicht widersetzen könne. Nunmehr aber müssen wir dem Leser einiges vergegenwärtigen, damit er nicht glaubt, es sündigten diejenigen gegen das Gesetz, welche es doch in Wahrheit nicht tun. Wenn also erstlich diejenigen Fürsten, welche unter der Gewalt eines Volkes sind, es sei nun, daß sie gleich anfangs darunter gewesen, oder man später dahin übereingekommen wie zu Lakedämon, wenn diese wider die

[1]) Die Regierungsgewalt stellt, wie wir sehen werden, die englische Philosophie in der Hobbesschen Lehre als eine unbedingte hin, ähnlich später auch Berkeley in der Schrift: Passive obedience or the Christian doctrine of not resisting the supreme power, proved and vindicated upon the principles of the law of nature . . .

[2]) I. Buch, IV Kap., § 6,4.

Gesetze und den Staat sündigen, so kann man ihnen nicht allein mit Gewalt widerstehen, sondern sie können auch, wenn es nötig ist, am Leben gestraft werden." [1])

In zweiter Linie ist die ausdrückliche oder tatsächliche Amtsniederlegung des Regenten das legitime Ende der Herrschaft. Das Volk hat ferner ein Recht auf die Einhaltung der Art und Weise der Herrschaft, welche mithin vom Souverän nicht veräußert und nicht geändert werden kann. Wie nun hier der Widerstand erlaubt ist, so ist anderseits ein König, welcher den Untergang des Volkes erstrebt, absetzbar. Dieser Fall des feindlichen Verhaltens des Königs ist denkbar, wenn ein Fürst über viele Völker gleichzeitig regiert. Das Innehalten der Vereinbarung, gemäß welcher dem König die Herrschaft übertragen wurde, ist die Bedingung der Unterwerfung des Volkes. Ist die Herrschaft unter König und Volk vertragsmäßig verteilt, so steht dem Volke zu, den Übergriff der Amtsgewalt des Regenten abzuwehren, ja ihm kraft des Rechtes des Krieges, der nun anhebt, seines Teils der Herrschaft zu berauben, denn „jeder, welcher einen Teil der höchsten Herrschaft besitzt, muß notwendig auch das Recht haben, ihn zu beschützen." [2])

Das Recht des Widerstandes kann auch ausdrücklich Bedingung des Herrschaftsvertrages sein: „wenn bei Übergang des Regiments verabredet worden, daß es zugelassen sein solle, in gewissen Fällen dem Könige zu widerstehen. Denn ob man schon nicht sagen kann, daß sich das Volk durch diese Verabredung einen Teil der Herrschaft ausbedungen habe, so hat es sich doch einige natürliche und der königlichen Gewalt nicht unterworfene Freiheit vorbehalten. Denn es kann derjenige, welcher sein Recht hinweggibt, solche hinweggegebene Rechte auch wohl durch gewisse Verträge verringern und beschneiden." [3])

An dieser Stelle ringt sich, wie wir erkennen, das ursprüngliche Recht des Volkes zum Lichte empor. Wie, so wird hier gefragt, wenn es nur bedingungsweise übertragen worden wäre? Kann es jedoch — das ist die große Frage — in anderer Weise dem Herrscher überantwortet werden, als daß er es gleichsam als Eigentum des Volkes verwaltet? Und ist es nicht auch ein geschichtliches Faktum, daß insbesondere die Wahl des deutschen Kaisers durch die Kurfürsten an bestimmte einschränkende Bedingungen, die Wahlkapitulationen, geknüpft werden konnte und wurde, während dieses Amt der betreffenden Landesherren nicht lediglich als Privileg, sondern als eine

[1]) I. Buch, 4. Kap., § 8.
[2]) I. Buch, 4. Kap., § 13.
[3]) § 14.

Art Ephorat, als eine Vermittlung zwischen Volk und Regierungsgewalt, sich auffassen läßt?[1]) Verträge bilden, welcher Art auch immer, nach Grotius die Rechtsgrundlage der Gesellschaft. Verträge aber — so könnte man einwenden — haben einen zeitlichen Anfang, sind von dem Willen der Vertragschließer abhängig, wie sollten sie nicht unter Umständen ein zeitliches Ende finden können; woher kommt ihnen das Prädikat der Unaufhebbarkeit zu? Es muß, wie Grotius ferner selbst darlegt, einen Schutz vor der Tyrannis und angemaßten Herrschaft geben, wie einen solchen bereits die Alten in ihren Gesetzen vorgesehen haben.[2]) „Viele so beschaffene Gesetze fanden sich in den Staaten Griechenlands, wo deshalb die Tötung der Tyrannen für rechtmäßig galt. Ein solches war auch das Gesetz Solons, welches nach der Rückkehr vom Piräus gegen diejenigen erneuert wurde, welche die demokratische Verfassung aufhöben oder nach ihrer Abschaffung die öffentlichen Ehrenämter an sich zögen. Dergleichen auch das Valerische Gesetz zu Rom wider denjenigen war, welcher ohne Befehl des Volkes das obrigkeitliche Amt führen würde."[3])

Es muß freilich anderseits die Bürgschaft für den Schutz des Thrones gegeben sein. Was soll der Rechtsphilosoph von einem Zustand erhoffen, von dem das Dichterwort gilt:

„Nord und West und Süd zersplittern,
Throne bersten, Reiche zittern."

Welche Möglichkeit alsdann noch, die staatsrechtlichen Probleme methodisch anzugreifen und zu bearbeiten? Das Recht auf Revolution kann und darf nicht die Willkür von Individuen bedeuten wollen. „Außer diesen Fällen kann ich nicht billigen, daß einer Privatperson erlaubt sein solle, einen Räuber oder unrechtmäßigen Besitzer der höchsten Gewalt oder Souveränität mit Gewalt vom Thron zu stoßen oder umzubringen: denn es kann geschehen, daß derjenige, welcher der rechtmäßige Regent des Landes ist, lieber haben wolle, daß ein solcher Räuber im Besitz belassen, als daß zu gefährlichen und blutigen

---

[1]) Man vgl. Althusius oben S. 88.

[2]) Über die Pflicht der Gehorsamleistung und ihre Grenzen vgl. man Guillielmi Grotii de principiis juris naturalis enchiridion cap. VI. 12. „Was wir über die Pflicht der Gehorsamleistung bisher gesagt haben, ist so aufzufassen, daß stets das Mandat einer Obergewalt eine Ausnahme zuläßt. Denn nur allein Gott wird absoluter Gehorsam geschuldet als dem obersten Schöpfer, Erhalter und Herrn aller Dinge; menschlichen Mächten aber, und mögen sie in ihrer Art auch die größten sein, nur unter der Bedingung, daß dies dem von Gott unseren Herzen eingeprägten Naturgesetz nicht widerstreitet."

[3]) § 17.

Händeln Gelegenheit gegeben werde..." [1]) Von staatsrechtlichen Handlungen muß der Begriff des Individuums ferngehalten werden. „Vornehmlich aber darf sich eine Privatperson in dergleichen streitigen Dingen kein Urteil anmaßen, sondern muß den Besitz ansehen und sich danach richten. So befahl Christus, dem Kaiser den Zins zu geben, weil die Münze sein Bildnis trug, weil er also im Besitz des Reiches war." [2])

Die politische Bewegung und Umwälzung muß daher von einem Rechtssubjekte ausgehen, welches auf die staatliche Einheit bezogen ist, auf ihr beruht, Werk und Teil des Staates ist, welches folglich staatsrechtlichen Charakter hat; sie muß sich mithin in den Bahnen der gesetzlichen Verfassung vollziehen. Die Grundlage der positiven Gesetze darf nie verlassen werden, wenn neue Gesetze ins Leben gerufen werden sollen; alles Recht ist nur zu denken in freier und konsequenter Fortentwicklung von der einmal historisch gegebenen Rechtsgrundlage aus. Diese beruht auf willkürlichen Verträgen. Für eine Unterscheidung, wie sie uns die spätere Entwicklung zeigen wird, von Legalität und Moralität gibt es hier keinen Raum. So hat denn Grotius die Freiheit als Basis der menschlichen Gesellschaft anerkannt, doch die Freiheit bedeutet ihm nicht ein eigentümliches Gesetz des Bewußtseins, sondern die Willkür des Handelns, welcher unbegreiflicherweise staatsrechtlicher Charakter oder der der positiven Gesetze beiwohnt.

Was nun die rechtmäßigen Urheber des Krieges anbelangt, so ist zu unterscheiden zwischen den Subjekten, deren Sache geführt wird, welche Privatpersonen oder die souveräne öffentliche Gewalt sein können. Zunächst ist daran festzuhalten, „daß von Natur ein jeder ein Beschützer seines Rechtes ist. Deswegen sind uns die Hände gegeben. Jedoch auch einem anderen, soviel es möglich ist, förderlich und nützlich zu sein und ihm Hilfe zu leisten, ist nicht nur zugelassen, sondern auch löblich." Demokrit tut folgenden Ausspruch: „Man muß diejenigen, welche durch Unrecht unterdrückt sind, nach allen Kräften beschützen und solches nicht verabsäumen: denn dies ist recht und billig." [3]) Sein Erklärer gründet diesen gegenseitigen Schutz neben der menschlichen Gebrechlichkeit auf Vernunft und Liebe. Werkzeug des Krieges ist der Untertan. Hier wird der Dogmatismus unseres Grotius am fühlbarsten: „Wenn wir von den Werkzeugen reden, so verstehen wir darunter nicht die Waffen oder andere dergleichen Dinge, sondern diejenigen Personen, welche zwar nach ihrem eigenen Willen handeln, jedoch so, daß ihr Wille

[1]) § 19.
[2]) § 20.
[3]) 5. Kap., § 2.

von dem eines anderen abhängt. Ein solches Werkzeug ist ein Sohn seinem Vater, indem er von Natur ein Teil von ihm ist; dergleichen ist auch ein leibeigener Knecht in Ansehung seines Herrn, nämlich gleichsam ein Teil von ihm vermöge der Gesetze. Was ein Knecht im Hauswesen, ist ein Untertan im Staate und daher ein Werkzeug des Regenten." [1]) Hieran schließt sich die Folgerung: „Es ist auch kein Zweifel, daß man von Natur alle Untertanen in einem Lande zum Kriege gebrauchen könne." [2])

Der Krieg freilich war, wie man sich jetzt vergegenwärtigen muß, an der Wurzel seiner Entstehung ein ethisches Mittel, vermittels dessen die Menschen, welche sich zusammenfanden oder sich zusammenschlossen, Unrecht und Ungemach voneinander abhielten. Hier liegt der Rechtsgrund des Krieges; die Erhaltung des Staates ist seine geschichtliche Aufgabe. Unter dem Gesichtswinkel dieses Zweckes scheinen die Bürger des Gemeinwesens zu Mitteln werden zu dürfen, ist doch die Aufgabe ihrer und ihrer Nachkommenschaft eignes Wohl, dem sie sich nötigenfalls opfern.

Es kann uns nicht obliegen, die ganze Fülle der Grotiusschen Lehre auszuschöpfen. Indes, wo immer die Rechte des Krieges und des Friedens auf die ewigen Fundamente der Idee der Gerechtigkeit bezogen werden, dürfen wir philosophischen Forschergeist ansprechen, diese Beobachtungen als in unseren Gesichtskreis fallend heranziehen. Dies gilt nun insbesondere von den Ursachen des Krieges und ihrer Erörterung. Was sollte auch die kriegerische Auflösung von Streitigkeiten rechtfertigen außer der Idee, um derentwillen der Krieg begann?

„Gleichwie in den Häusern, Schiffen und dergleichen Dingen diejenigen Stücke, welche das übrige zu tragen untergelegt werden, am allerfestesten sein müssen: also müssen auch in den menschlichen Handlungen die Ursachen und Fundamente mit der Gerechtigkeit und Wahrheit übereinstimmen." [3])

Gerechtigkeits- und Wahrheitsliebe sind der erste Anstoß des Krieges, und diese Tugenden bilden auch die Richtschnur für die Kriegsführung. Das Mittel des Krieges kann jedoch nicht sittlich verdächtig oder anrüchig sein, denn teils ist es in der Schwäche der menschlichen Natur begründet, in der Notwendigkeit der Gegenwehr gegen den äußeren Feind, teils gibt es hierüber nichts zu reflektieren, da man vor ein Faktum gestellt ist, mit welchem der Theoretiker zu rechnen verbunden ist. Da aber der Krieg anscheinend, rein betrachtet, ein sittliches und physisches Übel ist, so gilt es erstens, ihn auf alle

[1]) § 3
[2]) § 4.
[3]) II Buch, 1. Kap., § 1,2.

Weise zu vermeiden zu suchen und, wenn dies nicht möglich ist, zweitens ihn nach Kriegsrecht zu führen und alle erdenkliche Milde walten zu lassen und drittens ihn als Mittel zum Frieden anzusehen. Hierzu ist es wiederum für den Urheber des Krieges erforderlich, die Macht zu besitzen, den Frieden zu erzwingen, und endlich ist es geboten, durch gerechte und gelinde Bedingungen, welche dem besiegten Gegner gestellt werden, ein möglichst rasches Ende des Kampfes herbeizuführen. Durch eine solche Lehre konnte Grotius mit Recht glauben, seiner kampfdurchlohten Zeit mehr zu dienen, als wenn er als grundsätzlicher Gegner des Krieges auftrat.

Die Selbsterhaltung ist nach Grotius das treibende Motiv des Krieges. „Es ist hierbei zu bemerken, daß dieses Recht der Beschützung an sich selbst und vornehmlich daraus, daß die Natur einem jeden die Erhaltung seiner selbst empfiehlt, nicht aber aus der Ungerechtigkeit und der Schuld desjenigen, vor welchem man in Gefahr ist, entsteht. Daher, ob auch derselbige ohne Schuld ist, nämlich in guter und aufrichtiger Meinung streitet, indem er mich entweder für einen anderen ansieht als ich bin; oder, indem er durch Wahnsinn oder Träume gegen mich gereizt wird, gleichwie man liest, daß es sich mit einigen so zugetragen habe, so wird hierdurch das Recht, sich zu beschützen, keineswegs aufgehoben, da der Grund genügt, daß ich nicht verpflichtet bin, das zu leiden, was jener gegen mich vorhat, so wenig wie von einem unvernünftigen Vieh, welches einem anderen zugehört, und welches mich mit Gefahr meines Lebens anfallen wollte.“ [1])

Das scheint zwar ein Widerspruch zu der Behauptung zu sein, nach welcher der Krieg ein Gerichtsverfahren ist. Der Gedanke ist der modernen Anschauung vom Kampfe ums Dasein verwandt. Allein die Tendenz, auf welcher diese Ausführung ruht, enthüllt sich bald. Es wird sich nämlich zeigen, daß an die Stelle der diplomatischen Scheinvorwände der Regierungen der kriegführenden Staaten das Maß der Selbsterhaltung gesetzt wird; derjenige Staat gilt als zum Kriege berechtigt, welcher sich in der Abwehr feindlicher Angriffe befindet. Nun erhebt sich insbesondere die Frage, ob es erlaubt sei, aus Gründen der Selbstverteidigung auch Unschuldige, die nur zufällig durch ihre Anwesenheit und Behinderung unserer Bewegungsfreiheit eine Gefahr für uns bilden, zu töten. „Gewiß, wenn wir die bloße Natur ansehen, so ist bei dieser die Rücksicht auf den Bestand der menschlichen Gesellschaft nicht so groß wie die Sorge eines jeden für die eigene Erhaltung. Jedoch das Gesetz der Liebe, zumal das evangelische, welches den Nächsten uns gleichmacht, läßt dies keineswegs zu.“ [2]) Die leibliche

[1]) § 3.
[2]) § 4.

und persönliche Selbsterhaltung ist mithin niemals die einzige Quelle der ethischen Rechtfertigung der Anwendung kriegerischer Gewalt.

Der Begriff der menschlichen Gesellschaft dient hier dem Gedanken der Humanität, ist hier insofern mehr als der bloße Ausdruck des Staatsgedankens. Nun schließt sich eine überaus charakteristische Betrachtung über das Recht, den Feind zu töten, an, welche den staatsrechtlichen Gedanken durch die Besinnung auf die Grundlagen der Menschenrechte insofern überwindet, als in ihr die Relation von Mensch zu Mensch, welche schon oben geltend gemacht wurde, noch deutlicher hervortritt: „Treffend bemerkt Thomas, wenn er nur recht verstanden wird, daß bei der wahren Verteidigung die Person des Gegners nicht mit Vorsatz getötet werde. Nicht daß man nicht zuweilen, wenn es kein anderes Rettungsmittel gibt, etwas mit Vorsatz tun dürfe, woraus der Tod desjenigen, welcher einen anfällt, erfolgen könne, sondern daß man solchen Tod nicht erwählen und befördern dürfe, wie es bei einer gerichtlichen Bestrafung geschieht, sondern man muß ihn nur allein ansehen als das einzige Mittel, welches einem zurzeit übrig ist, indem derjenige, welcher bereits angefallen worden ist, selbst in diesem Moment wünschen soll, viel lieber etwas zu tun, wodurch der andere abgeschrekt oder geschwächt wird, als wodurch er sein Leben verliert."

Die Tötung des Feindes — das ist das versöhnliche und in der Geschichte des Problems bleibende Moment, welches die Staatslehre in die grausame Wirklichkeit hineinträgt, — ist eine nur zufällige zur Abwehr des Gegners von Leib und Leben und Gut. Der Gegner ist kein Feind des Guten und Gerechten in seiner Idee, da er es vielmehr zu vertreten glaubt.

Ist es aber so, daß alle Parteien für die Idee des Rechts kämpfen und sich nur dadurch unterscheiden, daß der Kräftige, Gesunde, Machtvolle sein Gesetz den anderen diktiert und es zum gültigen positiven Rechte macht, dadurch, daß er seinen Willen durchzusetzen vermag? Keineswegs. Die Norm des Gerechten verflacht sich unserem Philosophen nicht zu dem oberflächlichen und eiteln Gedankenspiel der Allgerechtigkeit, die, indem sie jedem, in Wahrheit keinem Recht gibt. Dem bloß beschreibenden Historiker könnte sich in der angegebenen Weise der Kampf um das Recht als Kampf um das Dasein, als Wirkung und Gegenwirkung, darzustellen scheinen. Der Rechtsphilosoph hingegen beginnt damit sein Werk, daß er den Begriff des Rechts von dem Recht des Stärkeren unterscheiden lehrt. Die Verkennung dieser Verschiedenheit ist naheliegend; alles Recht muß erzwungen werden. Doch nicht jedes erzwungene Gesetz ist Recht; der Zwang ist nur die Modalität dieser Erkenntnisart. Die Verknüpfung des Rechtes mit dem Charakter des Zwanges bildet in der Erörterung seines Begriffes

geschichtlich immer von neuem das Problem. In der Heraushebung der Idee des Rechtes in seiner Eigenart bezeugt Grotius seine idealistische — geschichtlich gesprochen — platonische Denkart.

Unter den Gründen, die als berechtigte Ursachen des Kriegsbeginns erwogen werden, verdient einer eine besondere Beachtung, welcher zwar von Grotius als nicht stichhaltig befunden wird, dessen Wucht er sich jedoch nicht ganz entziehen kann, und der, wie er auch geschichtlich immer wiederkehrt, als typische Ursache des Krieges gelten kann. „Dasjenige ist keineswegs zu dulden, was einige vorgeben, daß man nämlich die Waffen nach dem Völkerrecht billigerweise ergreifen könne, damit eines anderen wachsende Macht geschwächt werden möge, weil uns diese, wenn sie sich allzusehr vermehrt, Schaden zufügen könnte. Nun gestehe ich, daß auch diese Erwägung bei der Beratung über den Kriegsbeginn in Betracht komme, zwar nicht unter dem Gesichtswinkel der Gerechtigkeit, jedoch des Nutzens, so daß, wenn der Krieg anderer Ursachen wegen rechtmäßig ist, er dieser Ursachen wegen auch klüglich angefangen zu sein geurteilt wird. So sagen auch die Schriftsteller nichts anderes, welche hierfür zitiert werden. Allein, daß man dadurch ein Recht erlangen solle, Gewalt anzutun, weil man vielleicht Gewalt würde leiden können, dies streitet wider alle Billigkeit. Das menschliche Leben ist so beschaffen, daß wir uns niemals eine völlige Sicherheit zu versprechen haben. Wider solche ungewisse Furcht muß man seine Hilfe bei der göttlichen Vorsehung und einer solchen Vorsicht, welche in unschuldigen Mitteln besteht, nicht aber in der Gewalt suchen.“ [1])

Hiermit ist der Kerngedanke des Grotiusschen Werkes zur Lösung der besondren Aufgabe herangezogen. Unschuldige Mittel gibt es nur bei einem ausgebauten, wirksamen Völkerrecht. Die göttliche Vorsehung erscheint als Postulat in den rechtsphilosophischen Ausführungen unseres Autors. Wie ist das anders zu verstehen, als daß der Glaube an den Sieg der guten Sache ein vollgültiger Grundsatz der Politik ist? So besitzen wir eine Leitlinie für die Erkenntnis, auf welcher Partei die gerechte Sache ist. Dort nämlich, wo dieses Prinzip am genauesten zur Richtschnur der äußeren Politik wurde.

Der Krieg darf, wie Grotius gelegentlich zeigte, nicht aus falschen Ehrbegriffen, er darf, wie nunmehr erhellt, nicht des Nutzens und der Opportunität des Augenblicks halber geführt werden. Die Anlässe und Ursachen dieses notwendigen Übels sollen auf ein Minimum herabgedrückt werden. Die Idee des ewigen Friedens wirkt hier insofern durch, als der Krieg zur Ausnahmeerscheinung wird. Die Rechte des

[1]) § 17.

Krieges unterstehen letzten Endes der übergeordneten Kategorie der Rechte des Friedens; es gibt im Grunde genommen nur ein Recht, wie es im Grunde genommen nur eine Idee des Rechtes gibt. So ruht denn insbesondere das positive Recht auf demselben Fundamente wie das Kriegsrecht, und durch diese Gemeinsamkeit werden auch ihre Zusammenhänge erklärlich.

Im Recht der Natur besitzen wir diese Grundlage. So wird gelegentlich in bezug auf die Erwerbung des Rechtes über Personen der Wille des Gesetzgebers vom Naturrecht unterschieden. „Daß aber die Römer und einige andere Völker verordnet haben, es sollten einige Heiraten ungültig sein, wenn die väterliche Einwilligung fehlt, kommt nicht vom Naturrecht, sondern von dem Willen des Gesetzgebers her.“ [1])

Eigentum, Versprechen, Kontrakt, Eid usf. werden nach ihrer staatsrechtlichen Bedeutung untersucht. An erster Stelle interessiert die Institution der Gesandten, welche die Basis der völkerrechtlichen Beziehungen bildet.[2]) Was nun den Vergleich mit dem bürgerlichen Recht betrifft, so ergibt sich für das Kriegsrecht eine Parallele zu dem Verhältnis von natürlichem Recht und Gerichtsbarkeit. „Soweit folgen wir der Meinung Innozenz', wie auch anderer, welche sagen, man könne diejenigen mit Krieg überziehen, welche wider die Natursündigen... Andere geben vor, es sei die Macht und Gewalt, Strafe auszuüben, eine eigentliche Wirkung der bürgerlichen Gerichtsbarkeit, hingegen wir unseren Ortes dafür halten, diese Macht und Gewalt komme auch aus dem natürlichen Recht her...“ [3])

Der Krieg wurde bereits früher als ein solches natürliches Gerichtsverfahren bezeichnet, das dort einsetzt, wo das bürgerliche versagt.[4]) So steht er, wie absonderlich es klingt, wegen seiner Ableitung aus dem Naturrecht dem Ursprung aus dem erkennenden Geiste näher als das positive Recht des Friedens.

Was nun das Völkerrecht anbelangt, so ist seine Beziehung auf die Idee des Gerechten offenbar. Ja, es erscheint dem Rechtsphilosophen erforderlich, zu seiner Begründung das metaphysische Postulat der Gottheit heranzuziehen. „In der bürgerlichen Gesellschaft helfen die Gesetze und die leichten Mittel, wodurch die Gesetze in der Tat ausgeübt werden können, dem Mangel der Religion einigermaßen ab. Hingegen ist in jener großen Gemeinde des ganzen menschlichen Geschlechtes nicht allein die Ausübung der

[1]) 5. Kap., § 10, 2.
[2]) 18. Kap.
[3]) 20. Kap., § 40, 4.
[4]) oben S. 105.

Gesetze überaus schwer, indem sie nicht anders als durch die Waffen erfüllt werden kann und außerdem auch solcher allgemeinen Gesetze sehr wenige sind; sondern es haben auch dieselben ihre Autorität und Gültigkeit vornehmlich von der Gottesfurcht; daher insgemein von denjenigen, welche gegen das Völkerrecht sündigen, gesagt wird, daß sie das göttliche Recht verletzen." [1])

Wie nun sollten jene idealen Forderungen der Gerechtigkeit erfüllt werden? Der Krieg ist, wie wir wissen, ein Mittel zu diesem Zweck. Das Ineinandergreifen der rechtlichen Sphären verschiedener Staaten und ihrer Gerichtsbarkeiten kann zum begründeten Kriegsausbruch führen: „Da die Staaten nicht zuzulassen pflegen, daß die Armee eines anderen Staates über ihre Grenzen rücke, um einen Verbrecher zu bestrafen, und weil dies auch nicht zuträglich ist, so folgt daraus, daß derjenige Staat, bei welchem sich derjenige aufhält, der eines Verbrechens überführt worden ist, eines von beiden tue, entweder auf Einspruch des anderen Staates den Verbrecher nach seinem Verdienst abstrafe oder ihn dem Urteilsspruch dessen, der Einspruch erhoben hat, überlasse. Und dies ist das in der Geschichte häufig erwähnte Ausliefern." [2]) Im Falle der Rechtsverletzung von Mitgliedern des einen Staates gegenüber solchen des anderen besteht eine Verbindlichkeit dieses Staates distributiver Art, entweder die Übeltäter abzustrafen oder auszuliefern.

Sehr bezeichnend wird ein Unterschied zwischen der öffentlichen und wahren Ursache des Krieges gemacht. Die Verstellungskunst der Diplomatie wird aufgedeckt, welche utilitaristischen Bestrebungen einer Sondergemeinschaft, deren Interessen sie vertritt, und der Skepsis an der Idee des Rechtes und ihrer praktischen Durchführbarkeit den Mantel der Sittlichkeit und des allgemeinen Besten der Nation umzuhängen sich bemüht, um den betreffenden Krieg populär zu machen.

Es kann auch gar kein Zweifel bestehen, daß der Krieg nur ein Notbehelf ist, wenn von irgendeinem der beteiligten Staaten den Postulaten der Gerechtigkeit nicht genügt wird. Würden diese Forderungen erfüllt werden, so ließen sich die Kriege nach Grotius vermeiden, und ein solches Verhalten wäre besser und wünschenswerter als ein Kampf der Waffen. Daher empfiehlt Grotius bereits ganz im Sinne der modernen Entwicklung des Kriegsrechtes die Einsetzung von Schiedsgerichten. „Es wäre nützlich, ja in gewisser Weise notwendig, daß einige aus christlichen Regierungen bestehende Zusammenkünfte stattfänden, wo durch diejenigen, welche die Sache nichts anginge, die Streitigkeiten

[1]) Kap. 20, § 44, 6.
[2]) 21. Kap., § 4.

anderer abgeurteilt werden könnten und wo man sogar Anstalt machte, die streitenden Parteien zu zwingen, daß sie den Frieden unter billigen Bedingungen annehmen.“ [1])

Die Schwierigkeit liegt im Begriff der Gerechtigkeit. Bedeutet er: „alles, was recht oder richtig oder der Tugend gemäß ist?“ Aristoteles mache „sehr weislich einen Unterschied zwischen ungerecht handeln und tun, was ungerecht ist... [2]) Jedoch kann es allerdings geschehen, daß keine von beiden kriegführenden Parteien ungerecht handelt. Denn niemand handelt ungerecht als allein derjenige, welcher auch zugleich weiß, daß er eine ungerechte Sache tue.“ [3])

Selbst die Idee der Gerechtigkeit bildet als solche keine genügende Gewähr für die Eintracht der Menschen. Nur die Maxime der Handlung, nicht ihre äußere Wirkung entscheidet über ihren sittlichen Wert. Eben deshalb, weil sich Grotius zu diesem Grundsatz bekennt, fordert er Institutionen objektiven Charakters, so daß die Entscheidung über Krieg und Frieden nicht nur der Willkür, sondern auch der Sittlichkeit der Menschen entzogen ist. An ihre Stelle tritt die Idee der Sittlichkeit, die Humanität, der Begriff der Menschheit. „... Es sind dem Menschen insgemein viele Dinge unbekannt, sowohl diejenigen, welche im Recht, als auch diejenigen, welche in der Tat bestehen, und aus welchen das Recht entspringt.“ Die reinen Rechtsquellen liegen tief verborgen und stellen ein schwieriges philosophisches Problem dar; ihrer Ergründung gilt ja einzig die Gedankenarbeit unseres Autors.

Das Recht des Kriegsbeginns, da es empirisch nicht bestritten werden kann, wird auf ein Minimum gebracht. In dieser Absicht werden gewissenhaft die Ursachen untersucht, welche ihn rechtfertigen. Der Krieg dient immer nur zum Schutze des Naturrechts; alles Recht des Krieges fließt aus dem Begriff des reinen Rechtes. Wo die Kraft fehlt, dem Recht zur Wirksamkeit zu verhelfen, muß auch das Recht bestritten werden, den Krieg zu wagen. Väterlich richtet der Rechtsphilosoph an Regierungen und Völker die mahnenden Worte, „daß man nicht leichtlich einen Krieg anfangen solle, ob man auch schon gerechte Ursache dazu hätte.“

Grotius gelangt in diesen Erörterungen zu einer hohen Einschätzung der irdischen Güter. Das Leben, welches der Grund der zeitlichen Güter, ja die Gelegenheit zur Erlangung der ewigen Güter ist, gilt mehr als selbst die Freiheit. Gefährliche Kriege, deren Ausgang ungewiß ist, müssen besser unterbleiben. Der Leitstern aller Politik ist für Grotius der Gedanke, daß alles Heil im Frieden ist.

[1]) 23. Kap., § 8, 4.
[2]) § 13, 1.
[3]) § 13, 2.

Es kann nicht fehlen, daß auch die Beziehung von Recht und Sittlichkeit anerkannt und untersucht wird. Wie ist nun der Kriegsgefahr durch das moralische Verhalten der Einzelpersonen zu begegnen? Hier wird noch einmal, wie bereits an einem früheren Ort, darauf hingewiesen, daß jemand „das Leben desjenigen, der ihn anfällt, seinem eigenen Leben vorziehen müsse." „Es hat nämlich das Ansehen, als sei die Gefahr, die durch die Abwehr entsteht, größer, indem er einen unwiederbringlichen und ewig währenden Schaden leiden kann." [1])

Im Kriege zählt das Leben des Einzelnen nicht. Sollte das sittliche Individuum völlig von einer Beurteilung über Recht und Unrecht des Krieges ausgeschlossen und dem Willen des jeweiligen Machthabers bedingungslos unterworfen sein? Es muß ein Kriterium gefunden werden „für die rechtmäßigen Ursachen, Krieg zu führen, welche diejenigen haben, die sich unter einer Botmäßigkeit befinden." Die Dienstverweigerung im unrechtmäßigen Kriege ist geradezu geboten. Ein Zitat aus Euripides dient hier zur Ausschmückung des Gedankens: „Ist der Befehl nicht recht, so handelt man nicht recht, wenn man gehorsam ist." [2]) An die gerechte Sache andrerseits ist der Sieg geknüpft, wobei man sich freilich zu vergegenwärtigen hat, daß auch die Tüchtigkeit in der Ausführung einen nicht verächtlichen Teil des Rechtes bildet.

Das Kriegsrecht steht in besonders enger Beziehung zum Naturrecht. Denn welche gediegenere Quelle soll es für dieses Recht geben, welches nicht in positiven Gesetzen niedergelegt und formuliert und durch keine autoritative Macht geschützt ist? Daher muß es „allgemeine Regeln aus dem Rechte der Natur, dasjenige betreffend, was im Kriege erlaubt ist..." geben können. [3])

Das Recht zu lügen wird in diesem Zusammenhang, wie sich dies auch bei den Moralisten findet, von Grotius erwogen und kritisch in Schranken gehalten. [4])

Der Krieg erst bringt die Notwendigkeit des Völkerrechtes sehr eindringlich zu Bewußtsein, und so dient dieses Mittel, wie wenig geeignet es auf den ersten Blick hierzu scheinen mag, seiner Entfaltung und Entwicklung.

Das Völkerrecht ist in der Kriegsführung in jeder Beziehung zu beachten und hier zur Regelung der alten und durch die Kampfhandlungen geschaffenen neuen Beziehungen der Staaten zueinander unentbehrlich. Insonderheit bildet der Erwerb von Eigentum und Land

---

[1]) 25. Kap., § 7.
[2]) 26. Kap., § 3.
[3]) III. Buch, 1. Kap.
[4]) § 10.

durch Krieg eine bedeutende Frage, die sehr schwer in die Geschicke der Völker eingreift.

Immer ist Grotius bemüht, den Rechtsgedanken auf den Humanitätsgedanken zu beziehen und hierdurch methodisch zu orientieren. Praktische Maßnahmen werden hier erforderlich, insbesondere ist eine solche: „die Linderung oder Mäßigung, welche bei Erlangung der Herrschaft zu beobachten ist.“ [1]) Ein geschichtliches Beispiel beleuchtet diesen Gegenstand. „Crispus Sallustius redet von den alten Römern also: Unsere Vorfahren, welche sehr gewissenhaft waren, nahmen den Überwundenen nichts als die Gewalt, jemandem Unrecht zu tun.“ [2]) Als Mittel der Herstellung des Friedens fordert Grotius Sicherheiten überhaupt und als solche insbesondere militärische Besetzung feindlichen Gebietes bis zur Erfüllung der Friedensbedingungen und ähnliche Bürgschaften.

Die Ausübung der Humanität ist kein Geschenk des Siegers an den Überwundenen. Die wahre Psychologie des Menschengeistes führt auf das Erfordernis dieser Tugend. Auf den Begriff der Einheit der Menschheit bezieht sich mithin letzten Endes unser Philosoph, wenn er folgenden Ausspruch des privernatischen Gesandten, den dieser vor dem römischen Senat über die Friedensbedingungen tat, verzeichnet: „Wenn ihr uns einen guten (Frieden) erteilet, so werdet ihr einen sicheren und ewigen haben... Wenn ihr uns aber einen bösen erteilet, so wird er nicht lange dauern. Hierauf fügte er die Ursache hinzu: man soll nicht glauben, daß ein Volk oder auch ein Mensch in demjenigen Zustand, der ihm verdrießlich ist, länger als ihn die Not zwingt, verbleiben werde.“ [3]) Auch Tacitus steht hier als Bürge dieser Wahrheit: „Tacitus gibt einen heilsamen Rat zum Gebrauch des Sieges, wenn er sagt: die Kriege nehmen ein vortreffliches Ende, wenn man sich vermittels der Vergebung vergleicht... Ähnlich äußert sich der Diktator Cäsar in einem Schreiben: dies soll uns ein neues Mittel des Sieges sein, daß wir uns mit Barmherzigkeit und Freigebigkeit wappnen.“

Die Liberalität des Herzens und die Humanität sind die psychologischen Quellen des Gemütes, welche der objektiven Rechtsidee als subjektive Zeichen im Bewußtsein entsprechen.

Dieses Moment der Milde ist an den Begriff der inneren Gerechtigkeit und des Naturrechtes geknüpft. Diese letzte Quelle des Bewußtseins wird ja stets aufgesucht, wo die positiven Rechtsnormen und wie hier das strikte Völkerrecht nicht zureichen, die Fülle der empirischen Einzelfälle zu erschöpfen, welche eben nicht nach ihrem genauen Ge-

[1]) 15. Kap.
[2]) § 2.
[3]) § 12.

setze verlaufen. So muß auf jene Elemente in der Ausführung des konkreten Völkerrechtes zurückgegangen werden. Unter diesen Gesichtspunkt fällt die Betrachtung über „die Linderung und Mäßigung in Ansehung derjenigen Dinge, welche vermöge des Völkerrechtes nicht unter das Wiedererstattungsrecht fallen." „Wie weit in einem rechtmäßigen Kriege" — so heißt es in der Ausführung — „die Sachen denjenigen gehören, welche sie erobert haben, ist oben gesagt; von welchen Sachen aber diejenigen abgezogen werden müssen, welche vermöge des Rechtes der Wiedererstattung zurückerhalten worden; denn diese gelten nicht für erobert. Was aber diejenigen anbelangt, welche in einem unrechtmäßigen Kriege erobert werden, so haben wir gesagt, daß diese nicht allein durch diejenigen, welche sie erobert haben, sondern auch durch andere, an welche sie, es sei auch wie immer geschehen, gefallen sind, wiedererstattet werden müssen. Denn es kann, wie die Autoren des römischen Rechtes sagen, niemand mehr Recht an einen anderen bringen, als er selbst gehabt hat... Nun aber hat derjenige, welcher eine Sache zuerst in einem unrechtmäßigen Kriege erobert hat, das innerliche Eigentum derselben nicht gehabt, daher wird es auch derjenige nicht haben, welcher sein Recht von ihm erlangt hat." [1])

Das Naturrecht und die innere Gerechtigkeit sind Kriterien der Rechtmäßigkeit der Kriege. „... Wenn man es nach den Gesetzen der inneren Gerechtigkeit betrachtet, so ist kein Unterschied zwischen einem unrechtmäßigen Kriege und den Straßenräubern."

Die Pflicht, die Neutralität anderer Staaten zu achten, welche nicht in den Krieg gezogen sind, und dieser, sie ihrerseits zu beachten, wird eingehend erwogen. Nur die höchste Not rechtfertigt einen Eingriff in die Rechte der Neutralen.[2])

Der Friede, welcher dem Kriege folgt, muß, wie wir bereits sahen, ein dauernder sein. „Man muß, wie Dionysius Halicarnassensis treffend bemerkt, nicht sowohl darauf bedacht sein, wie die Freundschaft jetzt wieder unter uns aufgerichtet werden möge, als Sorge tragen, daß wir nicht wiederum in den Krieg verwickelt werden. Denn wir sind nicht zu dem Ende zusammengekommen, daß wir das Übel aufschieben, sondern daß wir es beseitigen wollen." [3])

Wie der Krieg nur ein Rechtsmittel unter dem Gebote der Not ist, so ist der Friedensschluß des dauernden Friedens wegen da. So zeigt sich denn, daß der Rechtslehrer nicht umhin kann, das Postulat des ewigen Friedens an die sittlich-rechtlichen Erscheinungen anzulegen.

Das Völkerrecht hat die Anwendung der Gewalt als rechtliches

[1]) 16. Kap., § 1.
[2]) 17. Kap
[3]) 20. Kap., § 10.

Mittel, welches Staaten gegeneinander brauchen, anerkannt. Hierin unterscheidet es sich vom Privatrecht. Zwar verbinden „Traktate", welche Privatpersonen geschlossen haben, ebensosehr wie „diejenigen, welche öffentlich oder im Namen des gemeinen Wesens gemacht wurden." „Privatpersonen haben ihre Privatrechte und Gerechtigkeiten ... Was kann denn verhindern, daß Privatpersonen rechtskräftige Verbindungen eingehen, da sie doch ihre privaten Rechte haben?" [1]) Ja, die Privatpersonen sind nicht allein verbunden, ihr gegebenes Wort den öffentlichen oder allgemeinen Feinden, welche das Völkerrecht als solches erkennen läßt, zu halten, sondern auch sogar den Straßen- und Seeräubern. [2]) Nunmehr in der Bestimmung der Relation von Privat- und Völkerrecht wird der charakteristische Unterschied bestimmt. „Nur dieser Unterschied findet sich hierbei, daß, wenn dergleichen Leute einem anderen eine unrechtmäßige Furcht eingejagt und ihn hierdurch zu einer Zusage genötigt haben, so kann derjenige, welcher die Zusage getan hat, begehren, daß sie ihn erst seiner Verpflichtung lossprechen, oder wenn sie es abschlagen, so kann er dies selbst tun. Doch bezieht sich dieses Recht nicht auf unter dem Zwange der Furcht in einem nach dem Völkerrecht geführten Krieg gemachte Zusagen. Wenn nun ein Eid sie bekräftigt hat, so muß man seine Versprechungen überhaupt halten, um den Eidbruch zu vermeiden." Ein solcher Eid wird nun wiederum nur dem öffentlichen Feinde, nicht jedoch dem Räuber und Feinde der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber für bindend gehalten.

Das Privatrecht wird hierbei nur insoweit erörtert, als es einen Teil des Völkerrechtes bildet. „Wir schließen auch sogar einen Minderjährigen nicht aus, daß er sein gegebenes Wort als eine Privatperson halten soll, wenn er nur in einem solchen Zustande ist, daß er versteht, was er tut. Denn diejenigen Rechtswohltaten, welche den Minderjährigen zum Vorteil gereichen, kommen aus dem bürgerlichen Rechte her, unsere Untersuchung hingegen handelt vom Völkerrecht." [3])

Beachtenswert ist eine Bemerkung, die nicht zufällig gegen das Ende der ganzen Abhandlung erscheint. Es wird nämlich gezeigt, wie die Rechte der Privatpersonen an dem Interesse des Gemeinwesens eine Schranke finden, und es wird ganz allgemein der Bereich der Wirksamkeit des Privatrechtes erörtert. Hierbei fällt nun der im philosophischen Sinne bedeutsame Ausspruch, der die Quintessenz der Lehre vom Natur- und Völkerrecht in einer Anwendung gibt: „Die menschlichen Gesetze haben, wie wir anderswo gezeigt, alsdann erst die Kraft,

[1]) 23. Kap., § 1.
[2]) § 2.
[3]) § 3.

jemanden zu verbinden, wenn sie der menschlichen Natur gemäß sind, nicht aber, wenn sie eine Last auflegen, welche mit der menschlichen Natur und Vernunft gänzlich streitet. Deshalb dürfen die besonderen Gesetze und Verordnungen, welche offenbar etwas dergleichen in sich enthalten, nicht für Gesetze gehalten werden. Was hingegen die allgemeinen Gesetze betrifft, so müssen sie durch eine wohlwollende Auslegung so verstanden werden, daß die Fälle der höchsten Not eine Ausnahme machen." [1])

Besondere Gesetze haben nicht unbedingte Rechtskraft, sind nicht in jedem Fall verbindlich. Das Individuum ist indes an das Recht gebunden, an das allgemeine Gesetz, für welches es, da es kraft seiner universellen Fassung die erlaubten Ausnahmen von den besonderen Gesetzen mitenthält, nunmehr keine Ausnahmen gibt. Es gelten eben nicht so sehr die besonderen Gesetze wie das Gesetz selbst. Über allen positiven Gesetzen und dem Völkerrecht steht, wie sich hier weiter zeigt, das Naturrecht als Quelle und Jungbrunnen allen Rechts. Der Gedanke des Gesetzes und der Wille zum Gesetz sind die letzten fundamentalen Elemente, auf welche die Analyse der konkreten Gesetze führt.

Den Schlußstein des Werkes bildet eine allgemeine Betrachtung: „Der Beschluß nebst Vermahnungen zur Treue und zum Frieden." Das Rechtsgefühl des großen Mannes spricht sich hier frei aus: „Ich will nur, ehe ich den Leser von mir lasse, hinzufügen, daß gleichwie ich, als ich davon gehandelt, wie ein Krieg anzufangen sei, einige Ermahnungen gegeben habe, daß der Krieg soviel wie möglich vermieden werden solle, ich auch nunmehr einige Ermahnungen hinzufügen werde, welche in dem Kriege und nach dem Kriege zur Beleuchtung der Treue und des Friedens nützlich und dienlich sein können. Denn durch Treue und Glauben wird nicht allein ein jeder Staat, wie Cicero sagt, sondern auch jene große Gesellschaft der Völker insgesamt erhalten. Da hingegen, wenn Treue und Glauben abgeschafft worden ist, so wird, wie Aristoteles richtig sagt, aller Handel und Wandel unter den Menschen abgeschafft." [2]) Die Treue ist die Tugend der sozialen Gemeinschaft. „Diejenige Lehre kann nicht lange nützlich sein, welche einen Menschen gegen andere Menschen ungesellig und bei Gott verhaßt macht." Der Krieg war ja nur als Notbehelf gedacht, wenn der alleinige sittliche Zweck, welcher der Frieden ist, nicht realisierbar war. „Ferner ist es auch unmöglich, daß man in dem ganzen Verlauf des Krieges ein ruhiges und gottvertrauendes Gemüt behalten solle, es sei denn, daß man den Frieden jederzeit zum Zweck habe." Für

[1]) § 5.
[2]) 25. Kap., § 1.

den Frieden nach dem Kriege sind gerechte Friedensbedingungen die notwendigen Mittel seiner Ermöglichung. „Wenn man daher einen hinreichend sicheren Frieden dadurch erhalten kann, daß man sogar auf die Rückerstattung des erlittenen Schadens und die aufgewandten Unkosten verzichtet, so wird dieser erträglich sein . . .“ [1]) Neben solchen moralischen Erwägungen, die den Frieden empfehlen, fallen auch Nützlichkeitsbetrachtungen sowohl für den Schwachen, wie den Starken in die Wagschale der friedlichen Entscheidung.

Eine geringe Einbuße im geeigneten Moment wird den Schwachen vor größerem Schaden oder vor Vernichtung bewahren; der Starke wird klugerweise jenen Zeitpunkt wahrnehmen, wo er im vollen Besitz seiner Kräfte ist. Ein solcher Friede ist, wie Livius zeigte, am vorteilhaftesten und wertvollsten;. ist doch auch das Kriegsglück wandelbar. „Vornehmlich soll man sich vor der Kühnheit der Verzweifelten fürchten wie vor den heftigsten Bissen sterbender wilder Tiere.[2]) Wenn aber beide Teile dafür halten, daß sie einander an Macht gleich sind, so ist, wie Cäsar solchen Rat gibt, die beste Zeit, wegen Frieden zu verhandeln, wenn ein jeder unter ihnen seinen Kräften noch am meisten zutraut.“ [3])

Der Bestand des geschlossenen Friedens beruht auf der Voraussetzung der Treue, welche die vorherigen Feinde verbinde. Das göttliche und menschliche Recht, deren Identität wir kennen, gebieten die Achtung für diese höchste kosmopolitische Pflicht.

[1]) § 3
[2]) § 5
[3]) § 6.

Fünftes Kapitel

Hobebs

Der Begriff der Staatsperson. Der Krieg aller gegen alle.

In der Hobbesschen Lehre könnte man mit einem gewissen Rechte das Widerspiel der Althusischen erblicken. Es liegt jedoch nahe, Hobbes mit Dante zu vergleichen, mit welchem er das Eintreten für die monarchische Staatsform gemein hat. Bei Dante bestimmen verschiedene Momente diese Ansicht: das Ausgehen von der Aristotelischen Metaphysik, das Vorbild des theokratischen Staates und das auf die Geschichte angewandte Prinzip der Einheit. Anders vollzieht sich diese Begründung bei Hobbes: sie beruht naturgemäß auf der Eigenart des Systems dieses Denkers. Wenn wir zu dessen kritischer Darstellung schreiten, so werden wir nicht fragen, ob Hobbes rational oder empirisch in seinen Deduktionen verfährt — eine Antithese, die sich so nicht einhellig verstehen läßt: denn was wäre so abstrakt, daß es sich nicht wenigstens als Element in der Erfahrung fände, was so konkret, daß es nicht eine notwendige und unbestrittene Beziehung zum Denken und Erkennen hätte —, sondern die Frage wird unserem Thema gemäß der Relationsbestimmung von Naturrecht und Ethik gelten.[1])

Ist das Naturrecht auf die Lehre und den Begriff des reinen Willens, das in sich beruhende Gesetz der Sittlichkeit, welches keine äußere Instanz in Natur oder Geschichte sich gegeben sein läßt, bezogen, so ist in einer solchen Deduktion mittelbar zugleich die Spezies zum Ausdruck gelangt, durch welche sich reine Philosophie vom Psychologismus aller Art, der kausalen Betrachtung, der Anthropologie, kurz der Naturforschung unterscheidet, welche freilich auch ihresteils das soziale Problem lösen mag. Wie wenig eindeutig diese Bestimmung in bezug auf Hobbes zu treffen ist, ergibt sich, wenn man sich sein aus der modernen Naturwissenschaft geschöpftes Ideal des Wissens vor Augen hält: „Die wahre Philosophie oder das Streben nach Weisheit"

[1]) Mit dieser Fragestellung deckt sich diejenige von Tönnies in seiner interessanten und eingehenden Darstellung der Hobbesschen Lehre in der Schrift: Thomas Hobbes, der Mann und der Denker. 2. Aufl. 1912, 3. Kap. b.

— so heißt es im Leviathan — „ist nach ihrem ganzen Umfange nichts anderes als Weisheit. Sie ist nämlich die durch richtige Schlüsse erworbene Wissenschaft, wie aus begreiflichen Ursachen gewisse Wirkungen und aus diesen wieder neue Wirkungen entstehen können.“ [1])

Diese Definition lehrt allerdings den Begriff der Philosophie von der Erfahrung zu unterscheiden, nämlich von bloßem Wissen ohne Erkenntnis der systematischen rationalen Zusammenhänge, wie es durch die Gabe des Gedächtnisses allen Lebewesen, Menschen wie Tieren, gemein ist.

Die Deduktion, nicht die Sinneswahrnehmung ist der Quell der Ergebnisse der reinen Philosophie. Diese Methode ist indes nicht zureichend, die reine Willenslehre von der reinen Theorie abzugrenzen, ist sie doch in erster Linie aus deren philosophischer Betrachtung und Zergliederung gewonnen. Es wäre zu fordern, daß der Begriff der Natur sukzessiv bestimmt wird, daß zunächst die Erkenntnismittel des äußeren Naturgegenstandes ans Licht gestellt werden und im Unterschiede von ihnen und im systematischen Zusammenhang mit ihnen der Begriff der sittlichen Natur und Aufgabe des Menschen hervortritt. Begründet Hobbes — so erhebt sich die Frage — die Eigenart des Problems der Moral- und Staatslehre?

Suchen wir uns zu diesem Zweck an seiner ersten Definition des Naturrechtes zu orientieren, so könnte man in bezug auf diese soviel zugeben, daß vom psychologischen Standpunkt sich der Naturstand des Menschen als ein Krieg aller gegen alle darstellt. Jedoch ist zu bemerken, daß es sich bei dieser Feststellung nicht um die Aufdeckung des gegebenen ursächlichen Zusammenhanges und seine Übersetzung in eine begriffliche Sprache, sondern um eine gedankliche Konstruktion und Abstraktion handelt. Wenn wir von unserem gegebenen Welt- und Sittenbild den Zusatz abstreifen, welchen der reine Wille beigetragen hat, es in die Erscheinung treten zu lassen, wenn wir so ein reines Sein, die so verstandene Natur vor unserem geistigen Auge entstehen lassen, alsdann findet die theoretische Erkenntnis, was sie sucht: ein Spiel physischer Kräfte.

Der Begriff des Naturrechts ist für Hobbes ohne Zweifel der Brennpunkt, in dem sich die Strahlen seiner Untersuchung vereinigen.[2]) Allein die Unterscheidung von Natur und Sittlichkeit, welche auch den Begriff des Naturrechtes erst eigentlich genau begründet und bestimmt, tritt nicht in prinzipieller und allseitiger Schärfe hervor, so geflissentlich auch Hobbes Ansätze zu einer solchen suchte. Es ist ferner

[1]) Lev. 46. Kap.

[2]) Für die Neubegründung des Naturrechtes durch Hobbes vgl. man Tönnies, (6. Kap., 17. 7. Kap., 2.)

eine andere Frage, ob ein Denker in der Natur eine mit rationalen Mitteln zu bewältigende Aufgabe sieht, und eine andere, ob er an dem erkenntniskritischen Charakter der Natur als Aufgabe auch bei den gewonnenen Ergebnissen seiner Deduktionen festhält. Erst wenn die Natur als Aufgabe verstanden ist, ist sie als reine Idee verstanden. Auch diese erhält eine unlösliche Beziehung zur möglichen Erfahrung, wohingegen selbst die allgemeinste Erfahrung oder jeder Inhalt, der als abgeschlossen und endgültig vollzogen gedacht wird, als logischer Ausdruck des Einzelfalls oder einer Summe von solchen niemals zur Induktion des Allgemeinen führen kann. Die nie und nirgends existierende Allheit stellen wir an die Spitze unserer Beobachtungen und Experimente, sie ist bei aller Verwandtschaft mit dem malerischen und dichterischen Schatten und Schein der Einbildungskraft vermöge ihrer systematischen Notwendigkeit der adäquateste erkenntniskritische Ausdruck des Naturbegriffs. Wenn es nun schon in theoretischen Untersuchungen nur unvollkommene Induktionen gibt, die sich als hypothetisch angenommene Allheiten darstellen, wieviel mehr muß es von der sittlichen Natur des Menschen gelten, daß die wirklichen Handlungen der Menschen, sofern sie notwendig hinter der Idee der Aufgabe zurückbleiben, keinen unbedingten Anspruch auf Geltung und Unaufhebbarkeit besitzen können?

Wird es also ein absolutes Recht geben können, welches als ein Naturrecht von Natur in der Art gilt, daß ihm der menschliche Wille ohne Freiheit unterworfen wäre? Der Begriff der Relativität begleitet auch auf dem Gebiete der Rechtslehre den Grundsatz der Einheit der Erkenntnis und des Wissens. Im Denken und seinen Bedingungen ist der letzte Ausgang der Einzelergebnisse zu suchen; jede Nachprüfung wird hier anknüpfen, und jeder Geltungswert wird auf diesem Forum geprüft und bestimmt. So behalten zwar die positiven Normen ihre Kraft und Gültigkeit, aber diese ist doch insofern hypothetisch, als jene ersten Bedingungen das Gesetz enthalten, von dem die Würde herrührt, welche wir ihnen zuschreiben. Wo dieser Anfang nicht beständig bedacht, wo eine Sache, Institution, ein Rechtsverhältnis als absolut angesehen wird, ist das Dogma an die Stelle des kritischen Urteils getreten.

Hobbes gewann, wie wir sahen, den Maßstab des Wissens und der Wahrheit aus der modernen Naturwissenschaft, d. i. der neuen Bewegungslehre, wie sie sich im reinen und kühnen Entwurf der Galileischen Begründung darstellt. Die Bewegung verstand er demgemäß als reine mathematische Relation. Die Wissenchaft der Geometrie, die Grundlage dieser Bewegungslehre, wurde ihm das Fundament alles exakten Wissens und erschien als das Musterbild deutlicher Begriffe

und notwendiger Denkzusammenhänge. Allgemein wurde die Deduktion als Kriterium jeder Art der Erkenntnis bestimmt und gefordert. In diesem Zusammenhang sah er im Denken eine Konstruktion des Begriffes unter den Bedingungen der reinen geometrischen Anschauung, und in diesem Verstande bezeichnete er es als verknüpfendes Rechnen. Wie nun die Verlegung des Schwerpunktes des Systems aus den Denkinhalten auf ihre Ausdrucksmittel in Wort und Zeichen für Hobbes zustandekam, wie das Denken in der Sprachbildung seine Souveränität an das gesprochene Wort verlor, bildet ein merkwürdiges und an sich bedeutsames Problem, dessen eigene Behandlung indes in die Geschichte der Erkenntniskritik und Logik der Wissenschaft gehört.[1])

Das rationale Erkenntnisideal war — mit welchen Einschränkungen und Inkonsequenzen auch behaftet — für das Hobbessche System bestimmend. Doch drang dieser Denker nicht in die methodische Eigenart der modernen Infinitesimalanalysis ein. Dieser Mangel bedingte, daß er das Denken nicht als eine Einheit von Stufen des Begriffs, sondern als ein Zusammenfügen absoluter körperlicher Elemente und ihre begriffliche Trennung und Unterscheidung charakterisierte. Wenn er also darin idealistisch verfuhr, daß ihm die Ursachen sich in kausale Definitionen verwandelten, so fehlte doch seiner Logik das gedankliche Mittel und Urteil, die physikalische Ursache vom mathematischen Grunde zu unterscheiden. So blieben die mathematischen wie die Naturobjekte trotz des anders gerichteten Gesamtplanes der Lehre Körper, die zwar für das Denken, aber auch außerhalb des Gedankens unabhängig existieren; und durch den kontinuierlichen Zusammenhang aller Probleme, den sie in der nach mathematischem Vorbild gedachten Logik fanden, ließ sich auch jeder andere ideelle Inhalt der Erkenntnis als beharrliches und dem denkenden Geiste gegebenes, von ihm völlig unabhängiges Sein auffassen.

Hobbes glaubt nun freilich, den Gegenstand der Moralphilosophie erst dadurch eigentlich zu begründen, daß er ihn von aller theoretischen Betrachtung loslöst und diese im Gegensatz zur platonischen Forderung, daß die Staatslenker im theoretischen Denken ihre Schule empfangen sollen, scharf und unüberbrückbar von der Staatsmannskunst trennt. Der Urvertrag läßt sich so als reines Produkt moralphilosophischen Denkens auffassen. Allein das Naturrecht, welches im Kriege aller gegen alle doch gewiß kein sittliches Axiom bedeutet, sollte die Notwendigkeit im Gefolge haben, daß die zunächst einander feindlich gesinnten Menschen durch Furcht getrieben sich kraft jenes Vertrages zusammenschlossen. Beide Reihen der Betrachtung, diese kausale und

[1]) Man vgl. für Hobbes' Erkenntnislehre die Ausführungen bei Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem 2. Aufl., 2. Band, 3. Kap. Hobbes.

jene auf Freiheit beruhende, schließen freilich auch für die kritische Ansicht keinen Widerspruch zueinander in sich. Freiheit und Notwendigkeit sollen auch nach Hobbes keine kontradiktorischen Gegensätze bilden. Freiheit und Kausalität sind verschiedene Ordnungsreihen, von denen diese sich jener subsumieren und mit ihr in eine höhere Einheit aufheben läßt. Unter dem Gesichtspunkt der Selbstunterwerfung unter eine Obergewalt schwindet zudem der Unterschied von Freiheit und Zwang und rechtlicher Gebundenheit an die Befolgung der bürgerlichen Gesetze. Jedoch ist das kausale Moment nicht in Strenge als eine theoretische Frage von dem Freiheitsgedanken abgegrenzt, die Idee der Freiheit ohne gedankliche Kontinuität mit der Kausalität dogmatisch aufgestellt, und hierdurch mußte auch der Unterschied der Begriffs- und Geltungssphären von Natur und Sittlichkeit verschwimmen.

Worin aber — so muß die geschichtsphilosophische Frage lauten — besteht die Leistung des Staatsrechtslehrers Hobbes, durch die er sich vornehmlich einen Denkstein in der Geschichte gesetzt hat? Es kann nicht die bloße Einseitigkeit sein, als welche die Art der ersten Betrachtung erscheinen könnte, wie er sich in der Antithese von Selbstgesetzgebung und Freiheit einerseits, Staatsgewalt, Befehl und Zwang anderseits für diese Kategorienart in absoluter Geltung entscheidet. In ihr wird man ein vergängliches Moment des Lehrgebäudes erblicken müssen. Die Entdeckung des Begriffes der Staatsperson durch Hobbes erscheint hier geschichtlich mit einer Verabsolutierung der Herrscherwürde und -gewalt verbunden. In der Aufstellung dieses Terminus besteht ein philosophischer Ertrag des Systems auf dem Gebiete der Rechtslehre.[1]) Im Staat verkörpert sich das Recht des Volkes. Die Staatsformen sind in diesem Sinne unerheblich. Die Monarchie ist nur ein Beispiel, wiewohl sie für die beste Verfassung gilt. Welcher Grund besteht indes alsdann, den Inhaber der höchsten Staatsgewalt absolut zu setzen? Die Staatsgewalt sollte hierdurch geschützt werden. Ihre Notwendigkeit sollte sich in ihrer Absolutheit zeigen. Ist sie aber durch eine an rechtliche Pflichten und Grundsätze gebundene Vereinbarung nicht hinreichend gesichert, besteht ihre Notwendigkeit nicht nach Maßgabe ihrer rechtmäßigen Ausübung und soll um der Idee willen, die ihrer Einführung zugrunde lag, jede historische Macht geheiligt sein?[2]) Das Beispiel der mathematischen Gewißheit stand Hobbes

[1]) Man vgl. Tönnies S. 194. Gierke S. 189.

[2]) Von Tönnies wird eingehend gezeigt, daß „nicht die Übertragung von Rechten auf eine schon bestehende Persönlichkeit — ursprünglich galt ja die Monarchie als allein ‚natürlich' — sondern die Schaffung der souveränen durchaus künstlichen Person und die zu ihrem Dasein und Wirken notwendige Ausstattung dieser mit der ihr gebührenden Machtfülle, das Problem ist, das die Theorie

vor Augen; für die reine Staatsrechtslehre ist dieses gewiß instruktiv, aber soll, was für den Begriff des Souveräns gilt, darum auch vom Gewalthaber gelten, ohne daß deren Identität erwiesen ist? Nur die bloße Verwaltung war, wie zuerst in Klarheit von Althusius gezeigt wurde, und wie in tieferen Erörterungen des Begriffs der Monarchie stets hervortrat, durch den Herrschaftsvertrag auf die jeweilige Staatsperson übertragen worden. Welch einen Widerspruch birgt nicht der Gedanke in sich, daß ein originales Recht sich durch Vertrag veräußern lasse! Ist der Staat ein Produkt des menschlichen Willens, so muß er im Sinne einer fortschreitenden Vervollkommnung korrigierbar sein und korrigiert werden. Dieses Postulat bezeichnet ein Recht, welches der staatlichen Oberhoheit noch vorausliegt. Nun fehlt es freilich bei Hobbes nicht an der Anerkennung der Schranken, welche der Staatshoheit durch das Naturrecht gezogen sind. Diese sind jedoch lediglich durch den ersten Zweck der Gesellschaft, welcher der gegenseitige Schutz zur Erhaltung des eigenen Lebens ist, bestimmt. Nur die Selbstverteidigung ist gegen die Obrigkeit erlaubt, alle sonstige Freiheit beschränkt sich auf die Fälle, welchen in der Gesetzgebung ein Spielraum gelassen ist. Der höchste Gerichtshof auch in Prozessen mit der Obergewalt bleibt diese selbst. Nach dem Naturrecht, welches in der Notwendigkeit der Selbstbehauptung sich ausdrückt, erlischt die Pflicht des Gehorsams gegen die Regierungsgewalt mit deren Macht, die Bürger zu beschirmen. Die Korrelation von Souverän und Bürger bleibt jedoch insofern einseitig, als jenem das Recht abzudanken, diesem hingegen keine Lösung des Vertragsverhältnisses freisteht. [1])

Die Bestimmung des Verhältnisses von bürgerlichen Gesetzen und Naturrecht ist, wie immer durch die besondere Auffassung des Naturrechtsbegriffes des näheren bedingt, das wichtige Problem, welches des Reizes oder philosophischen Begründungs- und Ableitungsversuches der staatsrechtlichen Gegebenheiten nicht entbehrt. Es erscheint nur konsequent, wenn das Naturrecht sich in der angeborenen Feindschaft und in dem Mißtrauen der Menschen gegeneinander bekundet, daß die Erhaltung von Leib und Leben die letzte Bedingung ist, an deren Verletzung oder unter deren Gesichtspunkte jede, selbst die selbstgesetzte Herrschaft der Regierung zunichte wird. Der Mensch ist Selbstzweck,

---

für ihn (Hobbes) lösen will". Die Staatsperson ist — kurz gesagt — der neue Begriff. Sie entsteht durch die Vereinigung der Willen aller zu einer konstituierenden Versammlung, welche bevollmächtigt ist, sich über die Staatsform schlüssig zu werden. Für Hobbes hat sich offenbar die Deduktion in dieser Weise ergeben. Es fragt sich, ob sie zwingend und in sich selbst widerspruchslos ist. (Vgl. Tönnies S. 241.)

[1]) Vgl. Leviathan, 21. Kap.

aber er ist es nur als physische Lebensenergie, als biologisches Individuum. Ist er es jedoch oder sollte er es nicht ebenso als moralisches Individuum sein, ist die Selbstbestimmung der Vernunft nicht seinem Begriffe eigen und End' und Ziel des politischen Strebens vernunftbegabter Erdenbürger?

Von hier aus verstehen wir die psychologische Kritik, welche gelegentlich Fichte an Hobbes' Naturrechtsbegriff übte. Einfach und eindringlich sagt er, indem er auf die Quelle des sittlichen Bewußtseins sich bezieht: „Hobbes widerspricht dem natürlichen Gefühl, behauptend bellum omnium contra omnes." Auch noch von einer andern Seite läßt sich an Hobbes selbst die Schranke aufzeigen, die dem Ausgange anhaftet. Der Zustand des Rechtes aller auf alles ist auch für Hobbes kein haltbarer. Die Selbsterhaltung fordert die Vergesellschaftung auf Grund von Verträgen. Hier steht nun Natur gegen Natur, Naturgesetz gegen natürliches Recht. Als ein Naturgesetz stellen Gerechtigkeit und Billigkeit ihre Forderungen, wenn sie als Produkte der Liebe zum Schutze des Lebens schaffen und wirken.

Welche Kräfte hier in diesem Wechselspiel die Oberhand gewinnen, ließe sich — streng genommen — nicht mehr prinzipiell von den einmal gesetzten Voraussetzungen aus entscheiden. Auf welche Seite sich das Rechtsgefühl stellt, beleuchtet jenes Fichtesche Wort, und diese Wahrheit scheint keiner Bekräftigung zu bedürfen. In unserm systematischen Ausgang besitzen wir den Kompaß der Kritik. Danach scheint es eine Verwirrung der Begriffe, das Problem der Freiheit und das Naturrecht dort zu sehen, wo nichts als Kausalität ist: beim Kriege aller gegen alle, und die Ideen der Ethik, Gerechtigkeit und Gesetzmäßigkeit und sittliche Weltordnung, als Zwangsprodukte der Erhaltungsnotwendigkeit und nicht ursprünglich und grundsätzlich als Emanationen der Idee der Selbstbestimmung und Freiheit des Willens zu verstehen!

Verweilen wir jedoch bei der kausalen Betrachtung, so mögen die Komponenten der Rechnung, welche Hobbes erdenkt und anwendet, zur Konstruktion des sozialen Mechanismus ausreichen; zur Ethik und zur reinen rechtsphilosophischen Begründung führen sie nicht. Und doch, von wo sollte sonst der Anspruch der Absolutheit der staatlichen Autorität, welche der Urvertrag darstellt, von Rechtswegen anders hergenommen sein als aus der gleichsam mathematischen Reinheit begrifflicher Forderungen und der speziellen Erkenntnisgattung reiner moralischer Grundsätze?[1])

Nehmen wir jedoch einmal an, Hobbes habe für sich diesen Zwie-

[1]) Vgl. oben die Begründung des Begriffs der Staatsperson (S. 142).

spalt aufgehoben und er habe zwischen der Erforschung des geschichtlichen Anfanges und der Genesis aus ihm und jener genetischen Methode, welche nach mathematischem Muster den Gegenstand aus den spezifischen Voraussetzungen seiner Erkennbarkeit ableitet, nicht nur prinzipiell, wie sich zeigte, sondern auch in der Ausführung einhellig unterschieden, so ergeben sich von hier aus folgende wertvolle Ergebnisse der Lehre vom Staate.

„Bürgerliche Gesetze sind jene, denen wir als Bürger zu gehorchen verbunden sind. Wir untersuchen nun nicht, welche bürgerlichen Gesetze in diesem oder jenem Staate gelten, sondern was das bürgerliche Gesetz in einem jeden Staat ist... Die Natur- und bürgerlichen Gesetze sind gegenseitig ineinander enthalten und sind von gleicher Ausdehnung. Alle Naturgesetze schreiben zwar etwas Sittliches vor wie Billigkeit, Gerechtigkeit, Dankbarkeit und sind im reinen Naturstande keine eigentlichen Gesetze, sondern nur Eigenschaften, welche die Menschen zum Frieden und Gehorsam befähigen, dann aber werden sie erst aktuelle Gesetze, wenn der Staat einmal begründet ist und sie zu beobachten gebietet. Folglich sind die Naturgesetze zugleich bürgerliche; daß aber auch jedes bürgerliche Gesetz zugleich ein Gesetz der Natur ist, erhellt daraus, daß die Verletzung eines Vertrages und folglich die Übertretung eines bürgerlichen Gesetzes auch zugleich Übertretung eines Naturgesetzes ist. Ferner: Gehorsam gegen bürgerliche Gesetze befiehlt selbst das Naturgesetz. Folglich sind Natur- und bürgerliche Gesetze nicht wesentlich, sondern nur in gewisser Hinsicht voneinander unterschieden, da die einen aufgeschriebenen die bürgerlichen, die andern ungeschriebenen die natürlichen heißen." Von dem Naturgesetz, welches einen sichtbaren Bezug auf das Sittliche hat, wird das Naturrecht unterschieden. „Die natürlichen Gesetze werden also vom bürgerlichen Gesetze nicht verändert oder eingeschränkt, sondern nur allein das natürliche Recht. Ja, es bestand das Ziel der bürgerlichen Gesetzgebung in der Einschränkung des natürlichen Rechtes oder des Rechtes aller auf alles, bei dessen Geltung kein Friede möglich wäre." [1])

In diesen Bestimmungen liegt nun Stärke wie Schwäche des Hobbesschen Standpunktes. Was ist Gesetz? Die Befehle der staatlichen Oberhoheit oder ihres Trägers. Die Vernunftgemäßheit eines Gesetzes ist nicht der subjektiven Meinung des Einzelnen und selbst des Rechtsgelehrten überantwortet, sondern ist lediglich an die Vernunft des Gesetzgebers geknüpft, der mit dem Inhaber der Staatsgewalt

[1]) Lev. 26. Kap.

identisch ist. Die Idee des Staates heiligt die Urteile, welche in ihrem Namen gefällt werden. Ohne den Staat gibt es keine Sittlichkeit. Indem die Bürger sich freiwillig durch Vertrag zum Staatswesen vereinen, begeben sie sich durch ihre Unterwerfung unter die künstliche Person des staatlichen Souveräns ihrer Freiheit. Die Wirksamkeit des Staates hat zwar auch so noch Grenzen, aber nicht in erster Linie an den unveräußerlichen und unverlierbaren Rechten des Individuums auf Freiheit, welche vielmehr völlig aufgehoben zu werden drohen, wenn bei einem Maximum der Ausschaltung der Selbstbestimmung und Selbstverantwortung der Bürger und der Persönlichkeit die übergeordnete Instanz des Machthabers und der unpersönlichen Staatsperson und ihrer Befehle jene ursprünglichen Richtungen und Funktionen des Geistes zu entthronen droht, wenn ferner der Inhaber der Exekutive zugleich der Urheber der Gesetze ist.

Und doch dürfte sich gegen die Hobbesschen Thesen kein Protest ans Licht wagen, wenn der von ihm charakterisierte und genau bezeichnete Staat als Idee gedacht wäre. Ist es im Ideenreiche etwas so Seltsames, daß zwei gleich notwendige Forderungen oder Mittel und Wege des Erkennens einander zu widersprechen scheinen, wie hier die Freiheit der Einzelnen einerseits, das Gesamtwohl anderseits? Wir sahen, daß Hobbes jene Einheit suchte, unter der sich Handlung und Leiden, Freiheit und Notwendigkeit, natürliches Recht und Zwang der Gesetze vereinen lassen. Es mag das sittliche Axiom der Freiheit bei der kausalen Bedingtheit der sinnlichen Erscheinungsweise unserer Handlungen wie eine petitio principii erscheinen; diese Ansicht vertreten hieße aber, die Erweisbarkeit eines Prinzips des Sittlichen im Menschen leugnen. An diesem Postulat wird festgehalten trotz aller Widerstände, die sich stets von neuem dem Streben entgegenstellen, einzig aus der Überzeugung von der Realität des Guten bei allem Schein des Widerspruchs in den irdischen Verhältnissen. Wohin es geht, wer weiß es?

Unser Einwand also richtet sich gegen die Verabsolutierung und Hypostasierung der Idee des Staates. Wie sonderbar mutet uns ein Satz an, der nicht minder als das erste Axiom des Naturrechts dem natürlichen Gefühl widerspricht. „In einem Staate, welcher freiwillig errichtet wurde, ist jeder der Urheber aller der Handlungen des Souveräns. Wer sich also über ein Unrecht von seiten des Souveräns beklagt, beklagt sich über etwas, wovon er selbst der Urheber ist.“ [1])

Der letzte Satz ist logisch nicht richtig und ist es daher rechtlich auch nicht. Durch die Urheberschaft an der höchsten Gewalt wird

[1]) Leviathan 18. Kap.

das Volk nicht zum Urheber ihrer Handlungen. So wenig wir die äußere Natur sind, weil wir in der Notwendigkeit und der Allgemeingültigkeit der wissenschaftlichen Urteile in unserm Denken ein Analogon zu ihren metaphysischen Ansprüchen finden, ebensowenig sind die Bürger mit dem von ihnen bestellten Souverän identisch. Hier fehlt ein auf dem Boden des reinen Rechts gewachsener Mittelbegriff, der den Einzelnen mit der Staatsperson verbindet und dadurch zum Mittelglied wird, welches die Kontinuität der Rechte beider bezeichnet, so daß die Rechtsansprüche der Kontrahenten in ihm aufbewahrt sind. Dieses Zwischenglied kann es freilich für Hobbes nicht geben, weil er das Problem der Rechte des Individuums innerhalb des Staates gar nicht kennt. Das Recht entsteht erst mit der Institution des Staates, und alle Rechte sind Emanationen seiner Oberhoheit.[1]) Hat sich der Staat einmal konsolidiert, so hört das Individuum auf, Rechtssubjekt zu sein. Der Staat ist das Rechtssubjekt schlechthin, und seine Kundgebungen haben absolute Geltung. Und doch gibt es daneben Verstöße gegen das Naturgesetz. So wird Moralität und Legalität hier unterschieden, doch nicht diese durch jene bestimmt, sondern in eine andere Dimension verlegt, um den Gesetzen und der politischen Verfassung die Beunruhigung durch die Bewegung des Bewußtseins und selbsttätigen Denkens tunlichst zu ersparen.

Legalität und Moralität decken sich nicht. Ist aber dieses Ziel nicht zu erstreben und falls ja, was bürgt dafür, daß es erreicht wird, da doch das Staatsoberhaupt souverän ist, sein Befehl Gesetz ist. Es genügt nicht, wie Hobbes will, die bürgerlichen Gesetze auf das Naturrecht irgendwie zu beziehen, sondern dieses ist der Born, an dem sich die Gesetzgebung verjüngt, aus dem sie stets von neuem schöpft. Müssen wir mit andern Worten, um an dem platonischen Ausspruch anzuknüpfen, geduldig abwarten, bis die Könige Philosophen werden, während es doch die einfachere Lösung gibt, daß Philosophie, Erkenntnis und Wissen leiten und den Rechts- und Staatsbegriff bestimmen?[2])

Darin also erblicken wir den Bruch mit der Tradition der idealistischen Philosophie in Hobbes System, daß er den Staats- und Gerechtigkeitsbegriff von den Fundamenten des wissenschaftlichen Erkennens, von denen er zwar ausging, dennoch wiederum loslöst und eben dadurch verabsolutiert. Und wo die Skrupel sich erheben, werden sie zum Schweigen gebracht, die Idee der parlamentarischen Volksvertretung über der Scheu vor der durch sie bedingten Relativität der Herrschaft

[1]) Leviathan 15. Kap.
[2]) Vgl. Tönnies S. 190.

und der Erkenntnis von der Hand gewiesen und der Gedanke der Souveränität des Volkes als Irrlehre bekämpft.[1])

Die Staatsform der Demokratie wird freilich untersucht: „Gesetzgeber in jedem Staat ist nur der Souverän, mag er nun ein einziger Mann sein, wie in der Monarchie, oder eine Versammlung von Menschen wie in der Demokratie oder Aristokratie.“ Diese Gewalt könnte mithin auch in der Hand des Volkes sein. Mit der Folgerung, daß hierdurch der Bürgerschaft ein selbständiger Anteil an der politischen Gesetzgebung zugestanden wäre, würde man jedoch Hobbes mißverstehen. Neben dem Staatsgedanken entschwindet ihm der Rechtsgedanke. Solange der Inhaber der Staatsgewalt als absolut gedacht wird, nutzt auch die Erweiterung der Staatsperson zur Volksperson nichts und bildet auch eine so verstandene Demokratie keinen Fortschritt zum Begriff der Volkssouveränität. Dieser liegt nur dort vor, wo die Staatsgewalt durch die positiven Gesetze und hiermit mittelbar und unmittelbar durch das Naturrecht bedingt ist.[2]) Die auf der Konstitution begründete Monarchie bildet nicht unbedingt einen Widerspruch zur Souveränität des Volkes, und die Demokratie nach den Maximen der absoluten Doktrin hat nichts Wesentliches gemein mit jenem Prinzip.

Und dennoch ist der rationale Rechtsbegriff durch nichts mehr gefördert worden als durch den Staatsgedanken. In dieser Leistung besteht das Verdienst dieses Systems. Der Staat als Gesetzgeber kann nichts anderes bedeuten wollen als die Autonomie des Menschengeistes an sich, die Souveränität der Menschenrechte. Der Staat verwirklicht nicht durch sein bloßes Dasein die Idee des Rechtes, aber er ist doch seiner Funktion nach Rechtsstaat. Er wird als solcher für unsern Philosophen wirksam, indem er in Gegensatz zur Kirche und ihren Ansprüchen tritt und, da er die Normen des gesetzlichen Verhaltens erschafft und verwaltet, so ist er dieser geradezu juristisch übergeordnet. Worauf beruht am Ende die Autorität der Kirche und der Heiligen Schrift? Auf der Wahrheit ihres sittlichen Gehaltes. „Insofern die Heilige Schrift von den Naturgesetzen nicht verschieden ist, ist sie unstreitig ein göttliches Gesetz und hat ein Ansehen, welches jedem vernünftigen Menschen einleuchten muß Aber dieses Ansehen ist eben dasselbe, welches eine jede wahre Sittenlehre besitzt.“ [3])

Hobbes wendet sich gegen die Behauptung Bellarmins: „Wie die Glieder am menschlichen Körper voneinander abhängen, so sei es

---

[1]) Leviathan 26. Kap.

[2]) Für die entgegengesetzte Ansicht vgl. man Lev. 26. Kap.: „Der Souverän des Volkes, ob er nun eine Versammlung oder nur einer ist, ist den bürgerlichen Gesetzen nicht unterworfen.“

[3]) Leviathan 33. Kap.

ebenso mit den Gliedern eines Staates." Hieraus nun folgert Bellarmin die Überordnung der Geistlichkeit über das Volk. Hobbes fährt fort: „Zwar stehen diese Glieder des Staates miteinander in genauer Verbindung, aber sie hängen ebenso vom Inhaber der höchsten Gewalt im Staate ab wie jene von der Seele, ohne welche die Glieder des Körpers untätig sind und zur Erde werden, so wie der Staat sich in einen Bürgerkrieg auflöst, sobald der Oberherr fehlt, von welchem sie alle abhängen. Es läßt sich also aus diesem Gleichnis nicht folgern, daß das Volk von der Geistlichkeit und die weltlichen Diener von den Geistlichen, sondern vielmehr daß beide von dem Oberherrn des Staates abhängig sind." [1])

Das Bestreben, die staatsrechtliche Gesetzlichkeit zu sanktionieren, führt alsbald zu einer merkwürdigen Überspannung dieses Gedankens. Die Ansicht vom absoluten Königtum entspringt, wie sich hier zeigt, der Tendenz, die Rechtssphäre gegen alle fremdartigen Einflüsse, wie insbesondere die Anmaßungen der kirchlichen Gewalt, zu schützen und zu sichern. Kann ein König ketzerisch sein und kann es dem Volk erlaubt sein, den ungläubigen Monarchen abzusetzen? Die Antwort ist durch die Grundanschauung von Hobbes bestimmt. Der König ist der vollwertige Repräsentant des Staates und, da das politische Gemeinwesen von der Übertragung der Volksrechte von seiten der Bürger auf es seinen Ursprung hat, so ist er zugleich das Volk, mit ihm identisch.

Wenn der König als unabsetzbar gilt, so ist diese Ansicht durch die Erkenntnis der Wurzel des Staatsgedankens in der menschlichen Sittlichkeit und seine Begründung durch den Bürgervertrag zum mindesten mitbestimmt. Es handelt sich mithin vornehmlich um die Verteidigung des weltlichen im Gegensatze zum hierarchischen Staatsideal, wenn es im Hinweis auf Bellarmins Beweis für die Überlegenheit der geistlichen über die weltliche Gewalt heißt: „Christen dürften nach ihm keinen ungläubigen oder ketzerischen König, der sie vom christlichen Glauben abwendig zu machen sucht, dulden, und nur der Papst allein könnte entscheiden, ob derselbe diesen Vorsatz hat oder nicht. Folglich habe einzig der Papst des Recht, zu bestimmen und festzusetzen, ob ein Fürst seiner Krone verlustig gehen muß oder nicht. — Beides ist falsch, denn zuvörderst wäre es wider alles natürliche, sowohl göttliche wie geschriebene Gesetz, daß ein Christ oder Anhänger irgendeiner Religion seinen König aus irgendeiner Ursache nicht sollte dulden dürfen... und überdies hat auch kein anderer das Recht, die Ketzer zu richten, als der Oberherr im Staate. Ein Ketzer

[1]) Leviathan 42. Kap.

wird man ja nur dadurch, daß man eine besondere Meinung gegenüber derjenigen, welche die Person des Staates, d. h. der Repräsentant des Gemeinwesens zu lehren befohlen hat, hartnäckig verteidigt, und deshalb kann keine Meinung, die von Staats wegen öffentlich zu lehren befohlen wurde, jemals eine Ketzerei genannt werden." [1])

Der Oberherr im Staate will hier gar über Sein und Nichtsein des christlichen Dogmas richten, so daß dieses nur verletzt werden kann, insofern es nicht in der Gesetzgebung zum Ausdruck gekommen ist. Der Monarch, das empirische Subjekt, der Inhaber der Staatsgewalt, ist freilich selbst durch die Staatsgesetze, wie wir sahen, nicht gebunden.[2]) Der Sinn ist freilich ein anderer. Das gedachte Subjekt der Rechtsgesetzgebung ist souverän. Es ist das Oberhaupt des Staates. Hiermit entsteht eben erst (wenn wir diese einschränkende Bedingung hinzunehmen) der Begriff des Rechtsstaates. Welcher Rechtsverpflichtung sollte der Ursprung aller rechtlichen Obligationen unterstellt sein?

Das Alte Testament insbesondere enthält bindende Vorschriften, indes nur soweit, als der sittliche Gehalt der mosaischen Gesetze in der staatlichen Gesetzgebung zum Ausdruck kommt. „Neue Gesetze hat uns unser Erlöser ja nicht gegeben, sondern die zu halten gelehrt, die wir bereits haben, nämlich die natürlichen und die Gesetze des Souveräns... Befiehlt uns nun das Gesetz Gottes den Gehorsam gegen die bürgerlichen Gesetze, so befiehlt es uns zugleich auch den Gehorsam gegen alle biblischen Vorschriften, welche, wie gezeigt worden, nur da Gesetze sind, wo der bürgerliche Souverän sie mit Gesetzeskraft versehen hat..." [3])

Wir haben gesehen, daß Hobbes Schranken der Staatsgewalt kennt und somit des dem Oberhaupt geschuldeten Gehorsams. Diese sind durch das göttliche und natürliche Recht gezogen. Wenngleich Hobbes das Glück des Staatswesens in dem Gehorsam der Bürger gegen die Gesetze erblickt, so müßte dieser danach seine Grenzen haben. Wie anders klingen jedoch Worte wie folgende: „... Das Glück in jedem Staate hängt nicht davon ab, ob er aristokratisch oder demokratisch oder aber monarchisch sei, sondern l e d i g l i c h von dem Gehorsam und der Eintracht der Bürger. Der Staat mag nun dieser oder jener Verfassung sein, so werden, sobald der Gehorsam, und mit diesem die Einigkeit der Bürger aufhört, dieselben nicht bloß unglücklich werden, sondern der ganze Staat wird auch in kurzem zugrunde gehen

[1]) Leviathan 42. Kap.
[2]) Elementa philosophica de cive. Kap. 6 § 14.
[3]) Leviathan 43. Kap.

müssen, und alle die, welche den Staat, ohne bevollmächtigt zu sein, bessern wollen, werden ihn nicht bessern, sondern vielmehr seine Zerstörung befördern."

Wie kann nun ein so unbedingter Gehorsam sich begründen lassen? Der Staat wird hier als Einheit gedacht. Auf revolutionäre Tendenzen läßt sich übertragenerweise das biblische Wort anwenden: „Du sollst keine andern Götter haben neben mir."

Wie das Recht eins ist, so soll auch der Staat als ein einziger aufgefaßt werden. Dieser Anspruch ist nun freilich mehr behauptet als erwiesen. Mußte er nicht paradox erscheinen, solange es eine Vielheit von Staaten gibt? Zur Aufnahme in das Reich Gottes wird der Gehorsam allgemein gefordert: „...Sobald die Befehle eines Oberherrn so beschaffen sind, daß man ohne Verlust des ewigen Lebens ihnen Folge leisten kann: dann wäre Ungehorsam gegen dieselben Unrecht." Und nur im gegenteiligen Falle, daß das Seelenheil gefährdet wird, ist der Gehorsam verwerflich. An diesem schwierigen Punkte läßt uns jedoch der Staatsrechtslehrer Hobbes im Stich. Es ist dem Einzelnen anheimgestellt, „sich genau zu unterrichten, was erfordert und nicht erfordert wird, wenn man ins Reich Gottes aufgenommen werden will" und danach zu handeln. Das Naturrecht hat auch hier keine positive, Recht erzeugende Kraft. Es tritt nur dort in die Erscheinung, wo der Gesetzgeber versagt, und ist ausschließlich der individuellen Beurteilung überantwortet.

Ist der von Hobbes so betonte Gehorsam gegen das Staatsoberhaupt überhaupt ein Teil des Rechtsproblems? Ist er für die Substanz des Rechtes charakteristisch? Betrifft er nicht vielmehr die Stellung des Subjektes zum Staat und seinen Gesetzen? Was ein wahrhaftes Gesetz ist, fordert zwar bedingungslosen Gehorsam, muß jedoch als von dem Objekt der Gesetzgebung gewollt sich darstellen und ansehen lassen. So gibt es keinen Widerstreit zwischen Objekt und Subjekt der Gesetzgebung, zwischen Staatshoheit und Volk, Allheit und Individuum. Wo eine Diskrepanz des Befehles des staatsrechtlichen Oberhauptes und der positiven Gesetze einerseits, der natürlichen und göttlichen Gesetze anderseits vorliegt, dort ist auch nach Hobbes der Gehorsam nicht geboten. Wie kann aber alsdann auf der Unterwürfigkeit der Bürger der Nachdruck liegen?

Zudem, seit die Naturrechtslehre und mit ihr die eigentlich so zu nennende Rechtsphilosophie begann, war sie mit dem Bestreben identisch, das Recht zu systematisieren, der Jurisprudenz eine exakte Grundlage zu verschaffen. Auch Hobbes nimmt an diesem Versuche

bewußt Teil: Er sagt hinsichtlich des Staatsrechts: „Die Wissenschaft, wie Staaten gegründet und erhalten werden müssen, hat ebenso gewisse und ausgemachte Regeln, wie die Rechen- und Meßkunst, und der Gebrauch macht also dabei nicht die einzige Richtschnur aus.“ [1])

Freilich, die Mathematik des Naturrechtes, die Methodik, gemäß welcher es im sozialen Wesen sukzessiv entfaltet, verwirklicht, verwaltet, behütet wird, ist uns Hobbes grade wegen seiner Anlehnung an das mathematische Wissen von den Körpern schuldig geblieben. Denn seine eigentliche Jurisprudenz gipfelt und endigt in den befohlenen Gesetzen, welche unbedingt zu befolgen sind; das Recht geht auf und unter im Gehorsam gegen den Gedankenkörper des Staatsoberhauptes und seine sinnliche Bezeichnung. —

Unter einem besonders fruchtbaren Gesichtswinkel erscheint die Hobbessche Lehre, wenn man, wie Tönnies tat, sie auf das Wirtschaftsleben oder umfassender im staatsrechtlichen Sinne, wie es von Hobbes selbst ausdrücklich geschah, von Kant bestätigt und festgehalten, ja in gewissem Sinne zum Ausgangspunkte seiner idealen völkerrechtlichen Forderungen gemacht wurde, auf das Verhältnis der Staaten zueinander bezieht. Sie leben fort und fort im Naturstande, auch nachdem uns die Staatengründung in unserer Eigenschaft als Bürger unter dem Zwange der Gesetze Ruh' und Sicherheit versprochen hat. Daher wird noch immer die Bekriegung der Staaten untereinander durchaus nicht als rechtlos empfunden und beurteilt, sondern unter dem Völkerrecht werden vornehmlich jene Regeln verstanden, welche billigerweise beim Ausspielen der physischen Kräfte und der rohen Gewalt, der man hier ein Maximum der Betätigung erlauben zu müssen glaubt, dennoch beachtet werden sollen oder doch sollten. „Die Freiheit, von der in den Schriften der älteren Griechen und Römer soviel gerühmt wird, und welche noch jetzt von denen, die die Staatskunst dieser Völker über alles schätzen, mündlich und schriftlich gepriesen wird, ist nicht die Freiheit einzelner Bürger, sondern des gesamten Staates und ist einerlei mit der, die jeder Mensch gehabt haben würde, wenn keine Staaten errichtet und keine Gesetze gegeben worden wären. Denn wie unter den Menschen ohne Gesetze und Oberherren jeder mit seinem Nachbar Krieg führt, auf seine Kinder nichts vererbt, kein Eigentum besitzt, keine Sicherheit genießt, sondern statt alles dessen sich einer allgemeinen und unbedingten Freiheit rühmt, so haben auch Staaten, die einander nicht unterworfen sind, vollkommene Freiheit, alles das

[1]) Leviathan 20. Kap.

zu tun, was ihnen vorteilhaft zu sein scheint. Sie sind aber in beständiger Bereitschaft zum Angriff, als wäre es Krieg, und stellen ihre Grenzen überall durch schweres Geschütz her.“ [1])

Die Bezeichnung als Zustand des Krieges aller gegen alle gewinnt für das rechtliche Verhältnis der Staaten zueinander eine Bedeutung. Die Staaten leben so lange im Naturstande, wie sie noch nicht durch ein allgemein gültiges und anerkanntes Völkerrecht zu Bürgern eines staatlichen Makrokosmos geworden sind.

[1]) Lev. 21. Abschnitt.

Sechstes Kapitel

Pufendorf

Die Evidenz des Urteils. Rechts- und Sittenlehre. Freiheit der Meere. Naturrecht und Vertrag. Der Staat.

Wir haben oben gesehen, wie Grotius den Gewißheitscharakter der Rechtswissenschaft und ihrer Urteile in Frage zog. Pufendorf nimmt zu diesen Ausführungen Stellung und versucht, den Grad der hier erreichbaren Evidenz der Erkenntnis aufs neue zu bestimmen. Seine eigenen Worte hierüber lauten folgendermaßen: „Von hier aus wird man auch die Lösungen der Aufgaben finden, welche Grotius im II. Buch, Kap. 23, § 1 in betreff der Ursachen der zweifelhaften Fälle in moralischen Handlungen gestellt hat. Hier sagt er nun, daß man in moralischen Problemen nicht eine gleiche Gewißheit antreffe wie in mathematischen Wissenschaften, was daher kommt, daß man in der Mathematik die Form gänzlich von der Materie absondert und die Formen selbst insgemein so beschaffen sind, daß sie nichts zwischen sich haben, ebenso wie zwischen einer geraden und krummen Linie kein Mittleres ist. Hingegen werde bei moralischen Gegenständen die Materie sogar durch die geringsten Umstände verändert, und die Formen, von denen sie handeln, haben im allgemeinen etwas Zwischenliegendes, welches von solcher Ausdehnung ist, daß es bald diesem, bald jenem Extrem sich nähert. So ist zwischen demjenigen, was man tun soll, und was man nicht tun darf, die Mitte des Erlaubten, doch bald diesem, bald jenem der beiden Fälle sich nähernd, woher auch oftmals eine Ungewißheit entsteht, auf welche Seite man sich wenden solle . . .“ [1]) Soweit zitiert Pufendorf die Ansicht Grotius'. Das Erlaubte ist ein Grenzfall des Sittlichen und Unsittlichen. Wir sehen hier, daß die

[1]) Samuelis Pufendorfii de jure naturae et gentium libri octo (I. Buch, II. Kap., § 9). Ich gebe die deutsche Übersetzung in Anlehnung an Pufendorf, Acht Bücher vom Natur- und Völkerrecht, in die teutsche Sprache übersetzt, Frankfurt am Main, 1711.

logischen Schwierigkeiten, welche der Grenzbegriff, insbesondere der Begriff der irrationalen Zahlen der philosophischen Begründung der Mathematik verursachte, und wie sie sich in dieser Bestreitung der Kontinuität von gerade und krumm kundgeben, die Lösung der ethischen Erkenntnisfragen mitbestimmen. Pufendorf bemerkt zu Grotius: „Wir gestehen, daß sowohl bei anderen Handlungen wie auch bei Anfachung eines Krieges dergleichen Zweifel sich erheben können, weil man in betreff der Begebenheit, wegen welcher der Krieg begonnen wird, keine rechte Gewißheit hat, ob sie ein gerechter oder ungerechter Anlaß ist, oder weil man noch nicht wissen kann, ob sie zur Kriegserklärung als einem gefährlichen und soviel Leiden und Ungemach nach sich ziehenden Wagnis hinreiche, oder auch weil man den begründeten Zweifel hegt, ob es den Verhältnissen des Staates im gegenwärtigen Momente zuträglich ist, das Unrecht mit Krieg zu rächen, oder ob es besser sei, die Kränkung herunterzuwürgen und die Vergeltung aufzuschieben als durch eine unzeitige Rache das Übel noch zu vergrößern. Alles dieses kann ich nicht leugnen; daß aber die Ursachen dieser Zweifel aus der Ungewißheit aller moralischen Angelegenheiten und Urteile kommen sollte, kann man keineswegs zugeben."

Pufendorf freilich ringt mehr mit dem Gedanken, daß der sittliche Maßstab nicht aus den besonderen Handlungen, Tatsachen und Zuständen zu gewinnen ist, als daß er sich wirklich von dieser Aristotelischen Anschauung befreite. Die Ungewißheit — so zeigt er zwar — ist nur solange vorhanden, wie man die Sittlichkeit in den Dingen sucht und hierdurch einen Widerspruch in widerstreitenden Urteilen über die äußere Sache erblickt. „Daß das Erlaubte, welches die Mitte zwischen dem Gebot und dem Verbot ist, bald zu der einen, bald zu der anderen Seite besonders neige, geschieht unter dem Gesichtspunkt, daß es zuweilen besser, es zu unterlassen, zuweilen besser, es zu verrichten ist." Eine Ungewißheit des menschlichen Urteils will Pufendorf hier nicht anerkennen, wird ja auch die Natur der Geraden in äußerer Wirklichkeit niemals angetroffen, tritt hier durch die empirischen Nebenumstände niemals vollendet in die Erscheinung; und doch gerät durch diese Variabilität und Inkongruenz des Gegenstandes der Erfahrung die Sicherheit des mathematischen Naturerkennens nicht ins Wanken. Dennoch will Pufendorf einen schwerwiegenden Unterschied des mathematischen und moralischen Erkennens zugeben.

Indes nicht die Unterschiedlichkeit der Erkenntnisarten steht hier zur Diskussion, sondern die Art der moralischen Gewißheit gilt es zu begründen, und unter diesem Horizont erscheinen die scharfsinnigen Ausführungen Pufendorfs nichtsdestoweniger als ein Mangel in der Konsequenz der Systematik. Hören wir seine eigenen Worte: „Freilich

findet sich gleichwohl einige Ausdehnung in den moralischen Größen, und in dieser Hinsicht vornehmlich glaubt man, daß die mathematischen Disziplinen die moralischen an Subtilität übertreffen. Der Grund hiervon ist die verschiedene Natur der physikalischen und moralischen Größe." Eine Vergleichung ist unter moralischen Größen nicht in derselben exakten Weise ausführbar wie unter den mathematischen. Diese lassen sich in einer Materie darstellen und konstruieren, welche den Sinnen zugänglich ist. Hier sind ihre Proportionen kraft des Hilfsmittels der Zahl, des Musterbeispiels exakter Messung, deutlich erfaßbar. „Überdies sind die betreffenden Größen etwas Natürliches und daher unbeweglich und beständig. Hingegen rühren die moralischen Größen aus einer Festsetzung und Schätzung vernünftiger und freier Wesen her, und wie deren Urteil nicht unter das natürliche Maß fällt, so läßt sich auch dasjenige, was durch diese Festsetzung als Größe begriffen und bestimmt wird, nicht auf ein ähnliches Maß reduzieren, sondern es behält gleichsam die Freiheit und Weite seines Ursprungs bei."

Pufendorf bestimmt hier treffend den Unterschied mathematischer und moralischer Größen, sofern sie Ausdrücke verschiedener Erkenntnisarten sind. Jedoch von den Erkenntnisarten springt er unvermittelt auf die Erkenntnisse und ihre Gegenstände über. Hierin nun geht er ersichtlich einen Schritt zu weit. Denn natürliche Größen sind in keinem anderen Sinne konstant als die Größen der sittlichen Wertschätzung, und es hieße, die Natur verdinglichen und die Sittlichkeit psychologisieren, wollte man in beiden Erkenntnisarten nicht als gemeinsames Moment die freie Tätigkeit des Geistes als ihren Ursprung erblicken. Diese Subjektivität bildet aber keinen Gegensatz zur Objektivität des Erkennens. Von hier aus ergibt sich die Folgerung, daß diejenige Erkenntnis begründet ist, die sich auf ideeller Grundlage nach einer deutlich und bestimmt angebbaren Methode erhebt. Ist die Objektivität der sittlichen Maße zugegeben und erkannt, so ließe sich alsdann ihre beschriebene Unterscheidung vom mathematischen Messen unzweideutig durchführen.

Das Hervortreten des Prinzips der Freiheit im sittlichen Urteile erblickt Pufendorf insbesondere beim richterlichen Erkenntnis. „Die bürgerlichen Gesetzgeber pflegen den Bogen nicht zu straff zu spannen. Cicero sagt (Offic. 3): Die Philosophen widerstehen der Arglist weit anders als die Gesetze; diese tun es nur, wenn man sie fast mit Händen greifen kann, jene lediglich aus Vernunft und Einsicht. Und es ist bekannt, daß die Richter sich um Kleinigkeiten beim Rechtsprechen eigentlich nicht bekümmern. Eine solche Weite ist auch

dem Gutdünken der Schiedsrichter in ihren Urteilssprüchen gelassen." [1]) Das Moment der Freiheit tritt freilich hervor, wo auf die ewigen Bausteine des Rechtsgebäudes, Vernunft- und Geist, unmittelbar zurückgegriffen wird. Die Freiheit steht jedoch hier vornehmlich im Gegensatz zur allgemeinen Geltung des Urteils. So erscheint sie in dieser besondren Anwendung als Willkür, wo eine Notwendigkeit erwartet wird, und als einzelnes Urteil im Gegensatz zum allgemeingültigen, weil das Allgemeine das Wirkliche in seiner Einzelheit nicht vertritt.

Pufendorfs Ausführungen über die Gewißheit der sittlichen Erkenntnisart verdienen um deswillen eine besondere Beachtung, weil sie ein geschichtliches Zwischenglied zwischen der bei Grotius erreichten Ansicht und der reifen Anschauung eines Leibniz darstellen. Indem die Frage nach der Gewißheit der rechtswissenschaftlichen Urteile gestellt wird, beginnt der Versuch, ihren Geltungswert abzuleiten. Leibniz geht einen entschlosseneren Weg als seine Vorgänger. Er untersucht nicht umständlich an Einzelfragen, welchen Grades der Evidenz die Jurisprudenz fähig ist, sondern, getragen von der Überzeugung der durchgängigen Vernunftgemäßheit und Begreiflichkeit aller Fragen der menschlichen Erkenntnis, hält er dieser Disziplin das logische Ideal streng deduzierbarer Begriffe und Urteile vor; er wird durch diese Forderung und den konsequenten Versuch, ihr durch die Tat der Systematisierung des Rechtsstoffes zu genügen, zum ersten Systematiker des Rechts und gelangt so zu seiner philosophischen Begründung. Das Verhältnis von Leibniz zu Pufendorf insbesondere wird uns noch später in bezug auf die Stellung, welche jener zu dessen Schrift: „De officio hominis" einnimmt, zu beschäftigen haben.

Wie für Grotius und mit ausdrücklicher Berufung auf ihn, ist auch für Pufendorf ein wichtiger Bestandteil des Völkerrechts das Recht der Gesandten. Dieses empfängt seine Kraft und notwendige Geltung von der Basis aller rechtlichen Beziehungen. „Grotius, wie bekannt, zählt unter die vornehmsten Exempel seines willkürlichen Völkerrechtes das Recht der Gesandtschaften. Wobei wir denn der Meinung sind, daß die Gesandten das Recht, von niemand, auch sogar von den Feinden nicht, verletzt zu werden, von dem Recht der Natur selbst haben; sofern sie sich nämlich als Gesandte und ihrem Charakter gemäß, nicht aber als Spione aufführen und solange sie gegen denjenigen, zu dem sie geschickt wurden, nichts Feindseliges unternehmen; ob sie gleich sonst in ihren Handlungen vornehmlich ihres Herrn Nutzen auf alle geziemende Art und Weise suchen. Denn

[1]) Es handelt sich um die ἐπιείκεια des Aristoteles vgl. *Ηθικῶν Νικομαχείων* E 14. „Dies ist die Natur der Billigkeit, eine Berichtigung des Gesetzes zu sein, wo dieses wegen seiner Allgemeinheit versagt."

weil dergleichen Personen notwendig sein müssen, um Frieden zu stiften und ihn zu erhalten oder durch Bündnisse und Verträge inniger zu befestigen, und da das natürliche Recht ihn auf alle ehrliche Art und Weise zu erhalten befiehlt, so erhellt, daß dieses Recht auch für die Sicherheit der Gesandten, ohne welches dieser Zweck nicht erreicht werden kann, gesorgt und sie ihnen verschafft hat."

Pufendorf gebührt das Verdienst, den Begriff des Völkerrechtes von neuem kritisch beleuchtet zu haben. Dieser Versuch entspringt einem philosophischen Interesse — mag auch das Ergebnis, zu dem er gelangt, insofern nicht zu befriedigen scheinen, als es keine sichtbare Errungenschaft darstellt. Philosophische Leistungen betreffen und verändern, wie wir des öfteren gesehen, niemals die Materie, sondern schaffen immer nur die Form der Erkenntnis. Allein die Frage nach dem Begriff gewährt eine Methode der sachlichen Behandlung.

Ist das Völkerrecht — so lautet die Frage — ein besonderes Recht? „Alles übrige, was von Grotius und anderen diesfalls weiter auf die Bahn gebracht wird, ist nicht so beschaffen, daß es eine absonderliche Art des Rechts abgeben könne, sondern es läßt sich gar füglich in ein System des natürlichen Rechtes einbeziehen. Würde aber sonst jemand auch die Vergleiche zweier oder mehrerer Völker, dergleichen sie insgeheim bei Bündnissen oder bei Friedensschlüssen aufzurichten pflegen, zu dem willkürlichen Völkerrechte rechnen, so schiene uns dies sehr unangemessen. Denn obwohl das natürliche Recht, da es Treu und Glauben zu halten gebeut, auch diesen Vergleich gehalten wissen will, so würde man ihnen dennoch sehr wenig passend die Bezeichnung ‚Gesetz und Recht' geben." [1])

Nachdem also Grotius der große Wurf gelungen, das Völkerrecht zu begründen, versucht Pufendorf seinerseits, die besonderen völkerrechtlichen Abmachungen, wie sie die Empirie der Politik erzeugt, von der völkerrechtlichen Gesetzmäßigkeit als solcher zu unterscheiden. Geheimverträge sind nicht das Recht, nicht Äußerungen des in dieser Disziplin des Denkens und Erkennens obwaltenden Gesetzes. Ebensowenig wie Verträge von Privatpersonen ins corpus juris civilis gehören, können sie als Inhalt des Völkerrechts gelten.

Der Untersuchung über das Naturrecht wird eine Beleuchtung des Pflichtbegriffes angeschlossen. In der Geschichte der Rechtsphilosophie ist dieses Unterfangen bemerkenswert. Die allgemeinen ethischen Begriffe mögen hier vornehmlich der Aristotelischen Denkweise

[1]) II. Buch, 3. Kap., § 23.

entnommen sein, gewinnen aber in einem System der Rechtslehre eine eigene und neue Bedeutung. Die psychologischen Momente und Erkenntniswerte wurden gewiß stets in den ins Tiefste schürfenden Betrachtungen gestreift, hier werden sie nun gesondert entwickelt, wo es gilt, das Rechtsproblem als solches zu behandeln. Die Lehre der Affekte, welche Pufendorf entwirft, ist durch die optimistische Überzeugung vom Siege des Guten bestimmt. So reiht sie sich zwanglos in die Gedankengänge der idealistischen Systeme ein.

Ein gewisses Maß von Lust ist nicht nur erlaubt, sondern vonnöten. „Nur hat man sich hierbei wohl vorzusehen, daß man nicht zu weit gehe und sein Vergnügen in dergleichen Lüsten suche, welche die Sinne auf eine allzu scharfe und empfindliche Art angreifen. Denn hierdurch wird der Mensch entkräftet, die Leibes- und Gemütskräfte werden geschwächt, und man ist hernach nicht imstande, etwas Rechtschaffenes und Nützliches vorzunehmen. Zu geschweigen, daß auch bei solchem wollüstigen Verhalten die Zeit, welche man zu besseren und nötigeren Dingen anwenden kann, verderbt, Geld und Gut, das man nützlicher anzuwenden schuldig gewesen, verschwendet und der Mensch noch wohl dazu durch allerhand Vergehungen in Gefahr, Schaden, Schande und das größte Unglück gestürzt wird... Niemals aber muß eine Ergötzlichkeit so lieb sein, daß man seine Schuldigkeit darüber vergessen sollte.“ [1]) Insbesondere sind diejenigen Affekte zu zähmen, welche die „vernünftige Handlung“ beeinträchtigen. „Ich meine hier die Gemütsbewegungen oder Affekte, deren ein weiser Mensch vornehmlich Meister zu werden suchen muß, indem die meisten von ihnen nicht allein dem Leibe großen Schaden tun und die Gemütskräfte sehr niederschlagen, sondern auch sogar den Verstand verwirren und den Menschen seine Schuldigkeit vergessen lassen können. Man sagt daher nicht unpassend, daß die Kaltblütigkeit und Mäßigung dieser Affekte eine natürliche Ursache aller Klugheit und Redlichkeit unter den Menschen sei. Wir wollen die wichtigsten von ihnen betrachten und über einen jeden eine kurze Reflexion anstellen.“ [2]) „Die Fröhlichkeit ist an und für sich selbst der Natur sehr gemäß.“ Freilich muß der Gegenstand diesen Affekt verdienen: „Traurigkeit verursacht, daß Leib und Seele vor der Zeit entkräftigt werden.“ Daher gilt es, sie in den Grenzen der Pflicht zu halten. „Liebe ist der Natur ein angenehmer Affekt, allein er will in besonderem Maße mit Vernunft regiert werden, damit er nicht auf ein unwürdiges Objekt falle, daß er sich nicht zu schändlichen Dingen verleiten lasse oder seinen Zunder gleichsam von ihnen hernehme, daß er anderen Pflichten nicht

[1]) 4. Kap., § 11.
[2]) § 12.

hinderlich sei, daß er nicht zu einer Krankheit ausschlage, und daß man denselben nicht allzutief einwurzeln lasse, wenn er auf Dinge fällt, die vergänglich und hinfällig sind, indem es hernach oftmals schwerfällt, die Fassung zu behalten und sich wieder zu sammeln." „Haß ist ein schädlicher Affekt." Wiederum soll dieser Leidenschaft begegnet werden, um die scharf umrissenen Schranken der Pflicht nicht zu zerstören. Hoffnung, Furcht, Neid, Zorn sind Affekte, die von verschiedener Intensität des Gefühls teils als größte Menschenfeinde zu unterdrücken sind, da sie den klaren Verstand trüben und den Entschlüssen eine subjektiv gefärbte Richtung geben, teils doch wenigstens behutsam als Mittel der Handlung zu brauchen und vom Übermaß zu befreien sind.

Überall hören wir hier den Erzieher und Philosophen sprechen. Die Bildungsmittel dürfen in diesem pädagogischen Ideal nicht fehlen. Es kann sich ferner nicht um den engen Horizont der Nützlichkeit handeln, sondern großzügig und weitschauend werden neben dem Bereich des Wissens von augenscheinlichem Nutzen die wißbegierigen und gründlichen Disziplinen, wie sie hier genannt werden, anerkannt.

Während zu den nützlichen Wissenschaften Moral, Medizin und Mathematik gezählt werden, zu dieser alle Künste und Erfindungen, die zur Bequemlichkeit und Gemächlichkeit dieses Lebens gereichen, gehören zu den reinen Wissenschaften nach Pufendorf „die Erkenntnis verschiedener Sprachen, die tiefe Erforschung natürlicher Dinge, die subtilen Teile der Mathematik, die mancherlei Art der Historie, die Kritik, sofern sie die verdorbenen Stellen der alten gelehrten Schriften wieder instandzubringen sucht, die Poesie, die Rhetorik und dergleichen Wissenschaften mehr." [1]) Es gilt für diese Kategorie von Wissenschaften, daß sie „an sich vortrefflich und lobenswürdig" und „Würze und Zierat für die menschliche Geisteskultur" sind.

Das Fundament der Jurisprudenz wird in der philosophischen Disziplin der Ethik gelegt. Der Begriff der Pflicht und mit ihm als Erkenntnisquelle die „Vernunft" steht im Mittelpunkte der Erörterungen. „Das Leben ist ein edles Geschenk Gottes und dem Menschen vom Schöpfer gleichsam als Laufbahn gegeben für die Ausübung unserer Kräfte nach der Vorschrift der Vernunft." [2])

Ja, auch darin bezeugt sich die philosophische Tiefe unseres Rechtslehrers, daß er nicht befürchtet, einen Windmühlenkampf für die Idee der Gleichheit der Menschen zu führen, ihre Idealität durchschaut und erkennt, daß die Gleichheit der Grenzwert ist, welcher der Entwicklung die Richtung gibt. „Dem Menschen ist nicht nur besondere Liebe

[1]) § 13.
[2]) § 15.

zu Leib und Leben eingepflanzt, vermöge welcher er alles, was ihm den Untergang droht, zu fliehen pflegt, sondern es findet sich auch in ihm eine sehr zärtliche Schätzung des eigenen Selbst. Solche Hochachtung der eigenen Person erwächst zwar aus vielen Ursachen, doch scheint ihr erstes und hauptsächlichstes Fundament die menschliche Natur selbst zu sein... Ferner ist einem jeden Menschen die menschliche Natur so gut wie einem anderen eigen, denn wer könnte mit dem eine soziale Lebensgemeinschaft eingehen, welcher ihn nicht einmal als Menschen würdigen will. Es folgt hieraus, daß es ein Gebot des natürlichen Rechtes ist, daß ein Mensch den anderen als von Natur seinesgleichen achten und behandeln soll oder als einen, der so gut wie er Mensch ist." [1]) Das Fundament der Selbstachtung, welche einem jeden eigen ist, ist die menschliche Natur selbst. Wie eine Selbstverständlichkeit tritt hier das Gebot der Sittlichkeit, dessen Befolgung sich mit dem Gefühl der Achtung paart, an die Spitze der Erörterungen über die soziale Ordnung.

Hobbes suchte die Gleichheit der Menschen, die er nicht bestritt, aus der sinnlichen Natur abzuleiten. Er wollte sie „nur an die Gleichheit der Kräfte und des übrigen Vermögens erwachsener Menschen binden; hieraus bewies er, daß die Menschen Grund und Ursache haben, sich von Natur voreinander zu fürchten." [2])

Diesem Sensualismus und Materialismus, wie ihn Pufendorf bei Hobbes zu sehen glaubte, hält er das abstrakte Ideal des Sozialismus entgegen. Wir verstehen wohl das Spiel der Kräfte, dessen sich die Natur bedient, um in den Menschenköpfen die Ideen entstehen zu lassen. Die Idee ist jedoch ein geistiger Inhalt, der abgesehen von seiner kausalen Erklärung einer gesonderten Betrachtung fähig und bedürftig ist. So wird denn gegen Hobbes' dynamischen Gleichheitsbegriff der ideelle Begriff der rechtlichen Norm geltend gemacht. „Die Gleichheit der Stärke kann zwar die Menschen bestimmen, daß einer den andern nicht verwegenerweise angreift, weil der Ausgang bei einem gleichstarken Gegner ungewiß ist und es töricht wäre, einem anderen ein Leid zuzufügen, wenn man das gleiche Ungemach an sich selbst erfährt. Indes ist die Art der Gleichheit, von der wir hier handeln, ganz anders, und an ihrer Erhaltung ist dem menschlichen Geschlecht überaus viel gelegen. Die Natur hat zwar wie sonst so auch hierbei eine besondere Geschicklichkeit darin gezeigt, daß sie die Leibes- und Gemütsgaben nicht allen Menschen in gleichem Maße mitgeteilt hat. Daß nun bei dieser Verschiedenheit die Einheit und Harmonie des

[1]) III. Buch, II. Kap., § 1.
[2]) § 2.

Rechtes erhalten bleibt, ist ein Produkt der besagten Gleichheit. Denn gleichwie in wohlgeordneten Staaten ein Bürger reicher oder gelehrter als der andere ist, alle zusammen aber gleiche Freiheit besitzen, ebensosehr muß ein jeder, mag er auch andere an Leibes- oder Gemütsgaben noch so sehr übertreffen, gegen alle die Pflichten des natürlichen Rechtes, wie er sie vom anderen erwartet, von sich aus erfüllen, und es ist ihm also nicht erlaubt, den anderen Unrecht zu tun." Die Aufgabe der sozialen Gemeinschaft, verbunden mit der Idee des Sozialismus, begründen die Rechtsgleichheit. „Das ist die eigentlich so zu nennende Gleichheit des Rechtes, welche ihren Ursprung daher hat, daß alle Menschen, ein geselliges Leben zu führen, gleich streng verbunden und durch ihre eigene Natur dazu angehalten sind."

Der Begriff des Menschen ist an die ethische Wertschätzung der Würde und das psychologische Moment der Achtung gebunden, und hieraus resultiert die Idee der Rechtsgleichheit. Nur auf solchen Voraussetzungen kann nun von „allen gemeinsamen Pflichten der Humanität" geredet und gehandelt werden. Sie bestehen wesentlich in der Unterordnung des Einzelwillens unter das Interesse des allgemeinen Wohles. Insbesondere wird die Erwägung eingefügt, welche Grotius in der erwähnten Schrift über die Freiheit der Meere anstellte. „Zu den Forderungen der Humanität wird auch von Grotius Buch II, Kap. II, § 13 die Erlaubnis eines unschädlichen Durchzugs durch Länder, Flüsse und Meeresstriche, die in unseren Besitz gekommen sind, gezählt, wenn jemand diesen Anspruch aus rechtmäßigen Gründen erhebt, zum Beispiel, wenn irgendwelche, aus ihrem Gebiet vertrieben, anderswo ihren Aufenthalt suchen oder mit abgelegenen Völkern Handel treiben oder, was ihnen zusteht, im gerechten Kriege zu erlangen suchen, oder auch, wenn sie anderswo wohnen und dem bedrängten Vaterland zu Hilfe kommen wollen. Freilich bedarf dieser Punkt einer genauen Untersuchung. Wenn einige wenige unbewaffnet das Land passieren, und selbst die Kosten ihres Unterhaltes tragen wollen, so kann ihnen dieses Vorhaben bei übrigens gerechter Ursache nicht wohl verwehrt werden. Nicht ebenso klar ist, was zu tun sei, wenn große Heere den Durchzug verlangen, weil hier eine begründete Furcht entstehen kann, teils vor den Durchziehenden, teils vor denen, in deren Land sie ziehen. Grotius meint zwar, daß ungeachtet dieser Furcht der Durchzug dennoch deshalb zu erlauben sei, weil man annehmen müsse, daß bei der Teilung der Sachen, durch welche die ursprüngliche Gütergemeinschaft abgeschafft wurde, und bei der Einführung des unterschiedlichen Eigentums und der Herrschaftsbereiche alle einen solchen Gebrauch fremden Besitzes sich vorbehalten haben,

welcher ihnen nötig und nützlich ist, ohne den Eigentumsherren zu schaden, und daß daher einen solchen Nießbrauch jene, welche ihn bedürfen, mit vollem Recht fordern können. Wenn nun diese Begründung bei jemand nicht Beifall findet, so könnte man einfacher sagen: vermöge des Gesetzes der Humanität ist jeder verbunden, andern den unschädlichen Nießbrauch seines Besitzes zu gewähren, und dieser kann, wo die Not es erheischt, sich ihn mit Gewalt verschaffen, wofern die Weigerung aus leerem Mißtrauen oder Mißgunst geschieht. Jedoch zuvor muß man die Erlaubnis in Güte zu erwirken suchen und die Gewalt nicht eher anwenden, bis sich klar und deutlich zeigt, daß der Eigentümer des Bodens aus bloßer Unhumanität und ohne rechtmäßigen Grund die Genehmigung zu verweigern gewillt ist.[1])

Wie Pufendorf die Gleichheit als ein ursprüngliches Naturrecht ansieht, das selbst innerhalb der durch die bürgerliche Gesellschaft und die Verschiedenheiten der Naturanlagen bedingten Spezifikation nicht verloren geht, so hielt Grotius, wie wir sahen, an der Freizügigkeit und dem ungeteilten Besitz als Prinzip fest, nachdem bereits aus Zweckmäßigkeitsgründen auf Grund des Urvertrages der Gesellschaft das Eigentum entstanden und anerkannt ist. Nur über die Art der Auslegung dieses Naturrechtes im empirischen Völkerleben könnte somit Streit sein. Der Gedanke der Freiheit der Meere ist kein anderer als der der Freizügigkeit und des Rechtes eines jeden auf die unentbehrlichen und notwendigen Glücksgüter. Hier indes scheiden sich die Wege der beiden Rechtslehrer. Ist dem wirklich so, wie einige wollen, fragt hier Pufendorf, daß aus dem „bloßen natürlichen Rechte ohne vorhergehendes Bündnis oder Vergleich ... die Heer- und Landstraßen dem ganzen menschlichen Geschlecht gemeinschaftlich zustehen und keineswegs ein Eigentum derjenigen sind, durch deren Grund und Boden sie gehen, gleich als wenn solche Landstraßen anfänglich von Gott als gewisse Teile des Erdbodens erschaffen wurden?“ Pufendorf verneint diese Frage. In der Verweigerung des Durchzugs könne man nach dem gewöhnlichen Urteil der Menschen kein schweres und strafbares Unrecht, sondern die bloße Verletzung der Humanität erblicken. Indem so die Pflichten der Humanität scharf gegen das strikte Recht abgegrenzt werden, droht hier ihre Beziehung auf das Völkerrecht und ihre Bedeutung für dessen Aufbau verloren zu gehen.

Eine interessante und bedeutsame Unterscheidung führt Pufendorf in diesem Zusammenhange zur Verteidigung Grotius' ein, wie sehr er sich auch selbst im Widerspruch zu dessen Ansicht in der fraglichen Sache fühlt. „Zu den unschädlichen Dienstfertigkeiten und Erlaubnissen, die man einem jeden gern zustehen solle, wird von Grotius auch die

[1]) III. Kap., § 5.

freie Durchfuhr fremder Waren gezählt. Man bezichtigte ihn deshalb des Widerspruchs, da er sagt, daß niemand ein Volk mit dem anderen Handel und Wandel zu treiben rechtmäßigerweise verhindern könne, und doch zugesteht, es könne mit einem entlegenen Volke ein Vertrag geschlossen werden, daß es niemand als uns gewisse, bei ihm allein anzutreffende Waren überlassen solle. Denn vermöge dieser Bündnisse werden andere daran gehindert, mit diesem Volke Handel und Wandel zu treiben. Man kann jedoch Grotius damit entschuldigen, daß wir bei der früheren Stelle an eine gewaltsame Verhinderung zu denken haben." [1]) Es ist also auch nach Pufendorf wesentlich, daß die Beschränkung der ursprünglichen Rechte — sofern es solche gibt — durch einen besonderen freiwilligen Vertrag geschieht. Im Moment der Freiheit begegnen sich mithin hier wiederum die getrennten Auffassungen. Doch lassen wir Pufendorf weiter sprechen; die Auflösung, welche er bisher für die empirische Anwendung des Prinzips der Freiheit besitzt, kann ihm noch nicht genügen. Die Beschränkung der Freiheit scheint ihm ihren Bestand überhaupt zu vernichten. Die Schilderung der positiven Wirtschaftsordnung, welche er gibt, ist von großer Anschaulichkeit, und der aufgedeckte Widerspruch wirkt überzeugend. „Übrigens ist die Sache damit noch immer nicht recht ins klare gebracht. Die Humanität scheint doch nur zu der Erlaubnis der Durchfuhr solcher Waren zu verpflichten, welche den anderen zum Leben notwendig sind... Ich gestehe, daß kaum ein annehmbarer und wahrscheinlicher Vorwand zu finden sei, unter welchem den unbewaffneten Handelsschiffen die Fahrt durch das uns unterworfene Meer verwehrt werden dürfte... Doch widerstreitet nicht dem Vernunftrecht, daß Waren in unseren Ländern und auf unseren Gewässern, Meerbusen oder Flüssen angehalten und aufgestapelt werden. Denn abgesehen davon, daß ein zu häufiger Umgang mit den Fremden unserer Bürgerschaft schädlich oder verdächtig sein kann, warum sollen nicht unsere Bürger den Nutzen beanspruchen dürfen, welchen sonst vorüberziehende Fremde haben könnten? Ist es nicht unser gutes Recht, jene mehr zu begünstigen als diese? Man leidet zwar eigentlich keinen Schaden, wenn man dergleichen Waren den freien Durchzug auch umsonst gestattet; und so geschieht einem auch kein Unrecht, wenn andere einem den Nutzen wegnehmen, welchen man selbst haben und genießen kann; warum aber sollten wir uns nicht selbst die nächsten sein und jeden Gewinn uns zuwenden, da kein dritter das Recht hat, uns von ihm auszuschließen? Dieses kann in d e r Art geschehen, daß diese Waren nur durch die Vermittlung unserer Bürger zwischen zwei Völkern, zwischen deren Ländern das unsrige liegt, in Verkehr kommen. Gibt

[1]) § 6.

man diese Erwägung nicht zu, so sehe ich nicht, wie man das sogenannte Stapelrecht und andere dergleichen Befugnisse entschuldigen kann, vermöge welcher die Waren an gewissen Orten niedergelegt und verkauft werden müssen und die Fremden nicht unter sich, sondern nur durch Vermittlung der einheimischen Bürger Handel treiben dürfen?" Pufendorf deckt den Widerspruch auf, welcher zwischen der Grotiusschen Forderung der Freiheit der Meere und der positiven Wirtschaftsordnung besteht. Die von ihm gegebene Auflösung ist jedoch nicht die einzige. Steht es nicht frei, den Widerspruch so zu lösen, daß an jenem Postulate festgehalten und von hier aus die bestehenden Rechte kritisiert werden?

Noch eingehender hat Pufendorf an einer späteren Stelle die Freiheit der Meere erörtert und bestritten. Hier heißt es nun: „Ob das Meer Eigentum werden kann, darüber ist in unserem Zeitalter von den berühmtesten Männern gestritten worden. Man konnte freilich die Beobachtung machen, daß viele hierbei mehr das Interesse ihres Vaterlandes als die Wahrheit vor Augen gehabt haben. ... Es ist klar, daß zu der göttlichen Erlaubnis, durch welche der Mensch zum Recht, auf der Erde die Herrschaft zu erlangen, befähigt wurde, auch die der Beherrschung des Meeres sich gesellte... ... Im Meere kann der Mensch seine Herrschaft weiter erstrecken vermittels der zur Vollkommenheit gebrachten Schiffe, welche nicht nur zum Verkehr der Waren dienen, sondern auch im Reiche Neptuns einen Krieg weit schrecklicherer Art, als er zu Lande tobt, ermöglichen und verbreiten helfen... Auch leuchtet nicht ein, welchen Vorrang das Meer vor dem Lande habe, welches den Menschen bestimmen sollte, jenes im geringeren Grade als dieses seinem Nutzen und seiner Bequemlichkeit dienstbar zu machen. Weil es nicht der ausdrücklichen göttlichen Erlaubnis bedurfte, das Eigentum, welches ein Erfordernis der geselligen Ordnung unter den Menschen ist, einzuführen und zu begründen, so ist es dem Gutachten der Menschen anheimgegeben, ob sie auch das Meer wie die größten Teile der Erde zum Eigentum machen oder vielmehr es in der ursprünglichen Freiheit belassen wollen, in der Art, daß es einem nicht mehr als dem anderen gehört." [1]) Sind nicht zum mindesten — so wandte man gegen Grotius ein — die dem Lande anliegenden Teile des Meeres ein berechtigtes Eigentum der Küsten- und Landesbewohner? Die Unterscheidung des mare clausum vom mare liberum war unter diesem Gesichtspunkt gerechtfertigt. Ist aber dieser erste Schritt der Besitzergreifung getan, so scheint die von Grotius behauptete Ausnahmestellung des Meeres widerlegt. Die Kriegsschiffe gestatten die Beherrschung des Meeres. Die Aneignung

[1]) IV. Buch, 5. Kap., § 5.

seiner natürlichen Fahrstraßen ist hierdurch möglich; jedoch die Folgerung eines Rechtes auf den Besitz dieser Straßen wird hier nicht gezogen, sondern vornehmlich der vermeintliche Vorrang des Meeres vor dem Lande bestritten, daß es auf ihm kein Eigentum geben könne.

Pufendorf versucht, den Begriff des Eigentums und der Herrschaft in seiner Anwendbarkeit und Beschränkung in bezug auf das Meer von neuem zu bestimmen. Die Freiheit der Meere muß soweit verbürgt sein wie es erforderlich ist, um das Gesetz der Humanität zu wahren. Hier greifen die Forderungen der Humanität also unmittelbar in die Auffassung des Völkerrechtes ein.[1]) Darüber hinaus ist der Willkür der Besitzergreifung Spielraum gelassen. Das freie Spiel der Kräfte, wie es im Merkantilsystem zutage tritt, führt zwar zur Abgrenzung von Sphären verschiedener Sonderinteressen, zur Begünstigung eines Teils der Menschheit, sei es eines Landes oder einer Bevölkerungsklasse, einer Gesellschaft oder eines Individuums; wird jedoch, sofern es nicht im Widerspruch zu den erwähnten Forderungen steht, unter dem Gesichtspunkt, daß es zur Entwicklung der Erwerbstätigkeit der Landesbewohner und Erhöhung der Erträge des Bodens und der Industrie, ja der nationalen Ökonomie dient, erlaubt sein. Ist einmal das Eigentum unter den Menschen eingeführt, so scheinen auch Handelsverträge, welche notwendig ihre Spitze gegen einen dritten Nichtkontrahenten richten, statthaft zu sein. Damit jedoch wird die Basis des freien Warenaustausches durchbrochen und zunichte gemacht.

Nun war zuvor Grotius hinsichtlich dieser Frage von Pufendorf selbst in Schutz genommen worden. Verträge bilden keinen Gegensatz zur Freiheit, sofern sie aus freien Stücken zur Wahrung der eigenen Interessen eingegangen werden. Das Naturrecht enthebt uns nie und nirgends von der Aufstellung positiver Gesetzesnormen und von der Gebundenheit durch sie. Lassen wir hier wiederum unseren Autor mit eigenen Worten weiter argumentieren: „Es ist also die Frage, ob gewisse Gründe vorhanden sind, weshalb das Meer nicht zum Eigentum werden kann. Einige haben dies für sicher gehalten und sie teils in der Natur des Meeres, teils in sittlichen Verhältnissen gesehen.“ Weder die fließenden Grenzen des Wassers noch die Unfähigkeit der Verteidigung können hier geltend gemacht werden. „Die Größe und Unermeßlichkeit des Meeres macht seine Bewachung keineswegs gänzlich unmöglich und hebt also auch nicht seinen Nießbrauch als Eigentum völlig auf. Denn man kann anderen die Benutzung des

[1]) Diesen Gedanken legt später Herder seinen Ideen zugrunde: „Nahe an den Affen stellt (die Natur) den Neger hin und von der Negervernunft an bis zum Gehirn der feinsten Menschenbildung ließ sie ihr großes Problem der Humanität von allen Völkern aller Zeiten auflösen.“ Ideen 15. Buch 1.

Meeres entweder vom Festland aus verwehren, wo es sich etwa durch eine Meerenge in unser Land ergießt und eine Bucht bildet, oder vermittels von Kriegsschiffen, welche auf dem Meere fast dasselbe leisten können wie Grenzbefestigungen auf dem Lande. Es kann jedoch nicht geleugnet werden, daß die Bewachung des ganzen Ozeans einem einzigen Volke unmöglich ist, und daß es nicht der Mühe verlohnen würde, wenn ein solches in allen seinen Teilen durch bewaffnete Schiffe alle übrigen von dessen Gebrauch abhalten wollte. Es wäre nun töricht zu begehren, was man nicht erlangen kann, besonders wenn es nicht um der Notdurft des Lebens willen, sondern aus überflüssigem Ehrgeiz oder aus Habgier erstrebt wird. Denn obgleich sonst der Mangel an physischer Kraft nicht sofort die sittliche Berechtigung aufhebt, so ist es doch ein Gebot der Vernunft, da sie ohne Macht bei den bösen Begierden der Menschen fast null und nichtig ist, daß man nicht nach mehr trachten solle, als was man bequem verteidigen kann. Es ist gleichwohl eine zwecklose restringierende Bedingung von Grotius (Buch III, Kap. III, § 7, 8), wenn er von Flüssen und Meeresteilen zugibt, daß sie Eigentum sein können, wenn sie nur im Vergleich zum Lande etwas Geringes, oder wenigstens nicht zu groß sind, als daß man sie mit dem Lande verglichen für einen Teil desselben halten kann. Denn wenn etwa ein Volk an einem großen Flusse in langer, aber nicht breiter Ausdehnung wohnt, so wird der Fluß im Vergleich zum Land kein geringer Teil sein, und dennoch glaube ich, daß dieser Umstand seiner Inbesitznahme nicht im Wege ist.“ [1]) Wären die Vorräte des Meeres unermeßlich, so fiele ein wesentlicher Grund fort, daß es Eigentum in ihm geben dürfe. „Denn es ist das Eigentum der Dinge zu dem Behufe eingeführt worden, daß der Frieden in der menschlichen Sozietät erhalten bleibt. Da nun, wer über mein Besitztum gegen meinen Willen herfällt und es sich anmaßt, mir ein Unrecht zufügt, welches Grund zum Kriege ist, so muß man dafür halten, daß diejenigen, welche sich ein Gemeingut aneignen, das an sich den Menschen zu keinem Konflikt Anlaß gibt, nicht den Frieden befördert, sondern vielmehr zum Friedensbruch neuen Anlaß geschaffen haben.“ Was nun die Frage der Unerschöpflichkeit der Meeresschätze betrifft, so ist das Wasser, sei es zum Waschen, sei es zur Gewinnung des Salzes, wobei übrigens nur das den Küsten benachbarte Meer in Betracht kommt, in hinreichender Menge zur Verfügung. „Ebenso ist die See für die Schiffahrt von unerschöpflichem Nutzen, durch dessen Beanspruchung niemand geschädigt wird. Es gibt jedoch neben den erwähnten noch andere Nutzungen des Meeres, welche teils nicht völlig unerschöpflich sind, teils dem am Meere wohnenden Volke zum

[1]) § 6.

Schaden gereichen können, so daß es füglich gegen ihre Interessen wäre, wenn alle Teile des Meeres jedwedem offen stünden. Zur ersten Art gehört der Fischfang und die Sammlung der Meereserzeugnisse. Denn obgleich der Fischfang auch im Meere reichlicher ist als in Flüssen oder Seen, so ist doch klar, daß er sich teilweise aufbrauchen läßt und für die Küstenbewohner schlechter wird, wenn alle Völker ohne Unterschied an den Ufern eines Landes fischen wollen, besonders da oft eine gewisse Art Fische oder anderer kostbarer Dinge, zum Beispiel Perlen, Korallen, Bernstein, nur an einem und nicht weit ausgedehntem Orte des Meeres gefunden werden." [1]) Das Vorrecht der begünstigten Meeresteilen anwohnenden Bewohner vor entfernteren und ihr Anrecht auf diese Glücksgüter scheint hierbei einzuleuchten. Der zweite Grund zur Besitzergreifung erwächst aus den Bedürfnissen der Landesverteidigung. „Zur anderen Art des Nutzens ist zu rechnen, daß das Meer den Küstenstrichen gleichsam als Festung dient." Diese Ausführung schließt mit den Worten: „Es kann ein Volk wichtige Ursachen genug gehabt haben, sich einen gewissen Teil des Meeres in der Art anzueignen, daß andere ohne seine Erlaubnis sich seiner nicht bedienen dürfen."

Wie ist nun das Recht der bestimmten Besitzergreifung konkret faßbar? „Der Besitz oder der Vergleich mit den Nachbarvölkern muß es weisen, wie weit eines jeden Herrschaft im Meere sich erstreckt, weil doch alle Herrschaft, sofern sie gegen andere Menschen gelten soll, vom menschlichen Handeln ihren Ursprung hat." Pufendorf entwickelt genetisch, wie mit der Entwicklung der Schiffahrt erst anliegende, dann weiter entfernte fischreiche oder zur Sicherheit des Landes erforderliche Meeresteile in Besitz genommen wurden. Nachdem in solchen Ausführungen die Notwendigkeit eines mare clausum dargetan ist, wird nun in aller Schärfe die Frage des mare liberum gestellt. „Was soll man von dem Weltmeer sagen, welches zwischen den Erdteilen liegt? Ist dies auch Eigentum geworden oder im ursprünglichen Zustande so geblieben, wie es seine mittlere Lage ergab? Seine Größe macht zwar die Besitznahme nicht unmöglich. Man muß jedoch gestehen, daß es unnütz und unbillig sein würde, wenn jemand es ganz für sich allein oder wenige unter Ausschluß aller übrigen es sich aneignen wollten. Die Schiffahrt oder der Nießbrauch des Seeweges ist eine andere unschädliche Nutzung des Meeres, und daher wäre es überflüssig, wollte man es allein um ihretwillen sich zum Eigentum machen; da man auf gemeinschaftlichem Meere ebenso bequem wie auf ihm als Eigentum segeln kann... Wie nun, wenn dennoch jemand aus purem Ehrgeiz, Herr des Ozeans zu heißen, oder aus Habgier, den

[1]) § 7.

Nutzen der Schiffahrt und des Seehandels an sich zu reißen, sich die Herrschaft über das Weltmeer anmaßen wollte, zumal unter dem Vorgeben, daß er von diesem durch die erste Befahrung Besitz ergriffen habe und in den einzelnen Erdteilen, welche jener verbindet, Land besitze? Da nun der Ozean anfänglich leer war, so habe hinsichtlich des Meeres sich Eigentum erwerben können, wer sich zuerst anschickte, von ihm Besitz zu ergreifen."[1])

Pufendorf glaubt, auf ein unterschiedliches Merkmal des sonstigen Eigentums von dem hier beanspruchten hinweisen zu können. „Wir antworten auf die Frage, daß es freilich den Menschen freisteht, freie Plätze durch Okkupation sich zum Eigentum zu machen, mit der Einschränkung jedoch, daß zu bedenken ist, daß die Welt von der göttlichen Vorsehung nicht einem oder dem anderen, sondern dem gesamten menschlichen Geschlecht überlassen wurde, und gleichzeitig, daß von Natur die Menschen gleich sind. Daher kann jener stillschweigende Vertrag derjenigen, welche zuerst die Dinge teilten, der die Bedingung enthält, daß die Güter, welche nicht in die erste Teilung einbegriffen waren, dem Besitzergreifer gehören sollen, nicht auf eine solche Sache ausgedehnt werden, deren Besitz alle, die von ihm ausgeschlossen sind, mit der ungerechtesten Knechtschaft bedrücken oder sie der ihnen sonst zustehenden Nutzbarkeiten berauben könnte. Einen solchen Fall haben sich jene Vertragsschließer nicht einmal träumen lassen. Man kann es niemand verargen, wenn er sich aus einem Haufen freien Gutes mit einem überflüssigen Vorrat für den zukünftigen Bedarf versorgt, indes ist nicht in gleicher Weise zu dulden, daß jemand aus unvernünftiger Begierde mehr haben will, als er fassen kann, und nur zu dem Zweck seine Grenzen unermeßlich weit auszubreiten trachtet, um anderen diesen Reichtum der Naturgaben zu verwehren. Es kann demnach kein augenscheinlicher Vorwand vorgebracht werden, unter dem vorzugsweise ein Volk seine Herrschaft über den ganzen Ozean erstrecken dürfte, mit dem Erfolge, daß es alle anderen von der Schiffahrt fernhielte. Keiner der Gründe, welche das Eigentumsrecht einzuführen rieten, trifft für das Weltmeer zu."

Das Eigentumsrecht an der Fischerei und den sonstigen Erträgnissen des Meeres, die hierzu erforderliche Inanspruchnahme der Küste, anliegender Meerbusen oder sonstiger Teile des Ozeans sowie deren Aneignung zum Zwecke der Landesverteidigung widerstreitet also nach Pufendorf nicht dem Prinzip der Freiheit der Meere.

Sie ist aber auch für ihn ein axiomatisches Element des Natur- und Völkerrechtes, eine Konsequenz des Gesetzes der Humanität. „Hier-

[1]) § 9.

aus erhellt, daß die friedliche Befahrung des Weltmeeres allen freisteht, da niemand bis auf diesen Tag ein Eigentumsrecht in bezug auf die See hat, so daß er alle übrigen fernhalten dürfte: und daß jene Erlaubnis durch das Gesetz der Humanität verbürgt ist." [1])

An diesem Punkte nun versucht unser Autor eine Synthese des Freiheitsgedankens mit dem System der kommerziellen Wirtschaftsordnung, eine Verbindung, welche er bei Grotius vermißte. „Daher kann auch niemand verwehren, daß die dem Ozean anwohnenden seiner Herrschergewalt nicht unterworfenen Völker unter sich Handelsbeziehungen anknüpfen, es sei denn, daß er durch einen Vertrag das Recht erlangt hat, allein mit diesem Volke Handel zu treiben, oder daß dieses Recht ihm von den anderen Völkern freiwillig überlassen worden ist. Denn da ich meine eignen, besonders die mehr zum überflüssigen Vergnügen als zur Notdurft des Lebens erforderlichen Waren nach Belieben selbst behalten oder veräußern kann, so hindert nichts, daß ich aus bestimmten Gründen durch Vertrag mich jemandem verpflichte, sie nur ihm allein zu überlassen. Die Freiheit, zugunsten eines anderen von seinem Recht durch Vertrag zurückzutreten, ist mithin ein Teil der Freiheit als solcher, solange man nicht in die Rechte eines dritten eingreift."

Es beruht die bestehende gesellschaftliche Ordnung, wie Pufendorf zu sehen glaubte, auf diesem Freiheitsbegriff, auf dem Rechte, Verträge zu schließen, welche die Lebensinteressen dritter nicht berühren. Von hier aus kommt er zu einer Folgerung, welche wiederum die Freiheit der Meere wesentlich einschränkt. „Daher kann ein Fürst rechtmäßig verbieten, daß in seinem Lande erzeugte Waren von den Ausländern ausgeführt werden, wenn sie diese Konzession nicht vertragsmäßig oder freiwillig erhalten haben. Auch ist er nach dem Naturrecht nicht verpflichtet, einen solchen Vertrag einzugehen oder die Erlaubnis zu geben, es sei denn, daß der betreffende durch den Ausschluß von diesem Handel mit der Gefahr des Unterganges bedroht würde. Wenn daher auch ein europäisches Volk über ein Land in Afrika oder Indien nach der Völker Weise die rechtmäßige Herrschaft erworben hat, so kann es seinem Gutbefinden nach allen anderen den Handelsverkehr mit ihm versagen oder nicht anders als unter einer gewissen Bedingung oder mit einer gewissen Auflage gestatten. Auch sehen wir, daß es in Wahrheit damit so gehalten wird, und nichts scheint hierbei der natürlichen Vernunft entgegen zu sein. Denn die so hoch gerühmte Freiheit des Handels steht dem nicht im Wege, daß ein Staat

[1]) § 10.

mehr seine eigenen Bürger als die Ausländer begünstigen dürfe."

Handel und Wandel beruhen insofern auf Freiheit, als sie auf das Moment der Willkür des Vertrages bezogen sind; ihre Sphäre ist wesentlich nur eingeengt durch die Rücksicht auf die notwendigen Lebensbedingungen aller. Das Naturrecht und die natürliche Vernunft gewähren keinen Anspruch auf den Überfluß, welcher vielmehr unter der Grundlage der Verträge, welche der Privatperson oder dem Herrscher oder dem Staate den Besitz gewährleisten, im freien Spiel der Kräfte von Hand zu Hand geht. Wie Pufendorf die Hegemonie eines Volkes zur See verhüten will, welche er doch verwirft, wenn einmal der freiwillige Verzicht des einen Volkes zugunsten eines anderen auf gewisse Rechte des freien Handelsverkehrs als zulässig erklärt ist, wenn die übliche Erwerbung von Kolonien ein wahres Eigentum begründet, so daß hier eine weitere Basis der Einschränkung des Warenaustausches durch die Abhängigkeit der Niederlassung vom Mutterlande gegeben ist, wird nicht recht deutlich. Allein, das Eigentum und der Wettbewerb scheint ihm erforderlich, damit Handel und Wandel gedeihen und die gesellschaftliche Ordnung gewahrt bleibt.[1])

Die absolute Freiheit des Meeres würde nur bei Aufhebung des Herrschafts- und Eigentumsrechtes durchführbar sein. So wird der Gedanke der Freiheit der Meere innerhalb der bestehenden Rechtsordnung geltend gemacht. Freiwillige und rechtmäßige Verträge schränken sie notwendig in der Außenwelt ein, finden jedoch eine Grenze an den Forderungen des Naturrechts und der Humanität, an dem Anspruch aller auf Freiheit und Leben.

Die Differenzpunkte von Pufendorf und Grotius zeigen, wie es bei zwei selbständigen Denkern von ihrer Bedeutung zu erwarten ist, ein ganz charakteristisches Gepräge. Grotius entdeckt und betrachtet naiv die Begriffe von Natur- und Völkerrecht und zieht hieraus strenge Folgerungen. Auch er freilich suchte sich, wie wir sahen, von der Positivität des Gegebenen nicht zu weit zu entfernen, immer bedacht, die Ideen in Zusammenhang mit der Realität des Geschehens zu

[1]) Hierzu vgl. man III. Buch, III. Kap., § 2. Hier wird das Verdienst geschildert, das auf der Förderung der Wissenschaft, in Erfindungen und in dem Nutzen, den sie der Allgemeinheit bringen, beruht. „Es besteht hier die Aufgabe darin, nicht diesem oder jenem zu nützen, sondern die erzeugten Güter zu jedermanns Gebrauch öffentlich darzubieten. Nun läßt sich fragen, ob jemand, der die Kunst, Gold und Silber ohne große Mühe und aus gemeiner überall sich findender Materie herzustellen erfunden hätte, verpflichtet sei, diese allgemein bekannt zu geben. Diese Frage scheint man verneinen zu müssen, da bei Verbreitung eines solchen Geheimnisses Handel und Wandel, Hab und Gut der Menschen und die ganze bürgerliche Ordnung in Verwirrung geriete."

halten und ihre Wirksamkeit an ihm zu studieren. Pufendorf, für den die Postulate des Natur- und Völkerrechts schon nicht mehr eigentlich zur Diskussion stehen, schränkt die Welt der Ideen und des Willens durch die Rücksichtnahme auf die Wirklichkeit der Sitten und Gebräuche und rechtlichen Gepflogenheiten und Institutionen in noch höherem Grade als jener ein. Die Idee der Menschheit, welche Grotius in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen rückt, scheint bei Pufendorf der Idee des Staates weichen zu müssen. Was Grotius als Naturrecht ausgibt, gründet sich nach Pufendorf auf Vertrag. An die Stelle der Notwendigkeit, welche Grotius für die in jenem Begriffe zusammengefaßten und in seinem Namen erhobenen Forderungen in Anspruch nahm, tritt somit die Freiheit der Willkür. So scheint ihre Relativität bei Pufendorf das Dogma des philosophischen Axioms zu überwinden. In der Tat mögen wir durch seine Lehre in den Geist der Rechtsgeschichte treffender eingeführt werden, als dies bei Grotius' radikalen Schlüssen der Fall war. Es fragt sich freilich, ob auch jenen idealen Forderungen, sofern sie eine Gesetzmäßigkeit des erkennenden und wollenden Geistes ausdrücken, nach der Seite ihrer Ableitung und der Rückbeziehung der Phänomene des Rechtes auf sie genügt sei.

Dieses Spiel von Freiheit und Notwendigkeit ist in der Geschichte des Geistes von besonderem Reize, indem beide Begriffe als Antithesen sich gegenübertreten, bis hierdurch das philosophische Denken sich bildet und reift. Es kann nämlich keine Notwendigkeit der Idee geben, die sich nicht, da sie aus der Freiheit des Denkens herrührt, als etwas Relatives darstellte, und keine Freiheit der Handlung, die nicht, wie sie sich einerseits nur unter kausalen Gesetzen vollzieht, andrerseits auf ein notwendiges Gesetz des Erkennens zielte und deutete.

Es handelt sich für Pufendorf im Hinblick auf Grotius um die Aufgabe, die Grenzen des Naturrechts von neuem zu bestimmen. Für ihre Behandlung steht hier ein typisches Beispiel: „Grotius erwähnt schließlich noch, das allen gemeinsame Recht und somit auch die Verbindlichkeit, etwas allen zu erweisen, entstehe aus der Annahme, daß etwas ohne Unterschied allen Ausländern eingeräumt wird. Denn wenn bei solcher Sachlage einer ausgeschlossen würde, so geschähe diesem ein Unrecht. Die Ursache hiervon scheint zu sein, daß es eine Schmähung ist, jemand ohne besonderen Grund von einer Sache auszuschließen, die allen ohne Unterschied freisteht, weil er hierdurch gleichsam als den anderen unebenbürtig hingestellt wird. Daraus schließt er, daß wenn Ausländern überhaupt zu jagen, zu fischen, Vögel zu stellen, Perlen zu suchen, Erbschaften zu erlangen, ihre Waren zu verkaufen, eine Frau, ohne die Notwendigkeit hierzu, sich bei ihnen zu nehmen, gestattet wird, dies nicht einem Volke allein,

wenn es sich nichts hat zuschulden kommen lassen, verwehrt werden kann. Diese Behauptung ist jedoch nicht so ganz überzeugend und einleuchtend; denn die Erlaubnis mußte entweder ausdrücklich oder stillschweigend geschehen. Ausdrücklich kann man jemandem etwas auf seine Bitte oder auf dem Wege von Verträgen oder eines vollkommenen Versprechens zugestehen. Es ist aber wohl niemals der Fall eingetreten, und er wird auch nicht eintreten, daß jemand allem und jeden Volke, sei es bekannt oder unbekannt, ohne Maß und Ziel ein vollkommenes Recht auf Dienstleistungen, die man nach dem Naturrecht nicht schuldet und über seinen eigensten Besitz einräumt. Denn man will doch wenigstens wissen, wieviel und wem man etwas überläßt..." [1])

Beruht diese Konsequenz des Gastrechtes, diese kosmopolitische Bedeutung der Bürgerrechte, auf Freiheit oder Notwendigkeit? Wie die Idee der Menschheit und mit ihr zugleich erschien sie als ein Produkt der freien Tätigkeit des Geistes; und beruht gleichwohl auf der Notwendigkeit des Naturrechts.

Pufendorf schreibt jedoch den Pflichten, welche aus der Idee der Humanität entspringen, notwendige Geltung zu, und nur die in ihnen nicht einbegriffenen gründet er auf den Vertrag. „Die bisher entwickelten Pflichten" — so heißt es von ihnen — „fließen aus der allgemeinen natürlichen Verwandtschaft, welche die Natur unter allen Menschen begründet hat, selbst wenn keine Vertragshandlung zwischen ihnen vorhergegangen ist." Von hier aus bestimmt sich der Unterschied des Naturrechts und des positiven Rechtes. „Damit also unter den Menschen die gegenseitigen Pflichten, eine Frucht ihres geselligen Zusammenlebens, um so häufiger erfüllt werden, und zwar nach bestimmten Regeln, war es erforderlich, daß man über die Leistung derjenigen Pflichten übereinkam, welche aus bloßer Humanität nicht mit Zuverlässigkeit verbürgt und zu erwarten ist... Hieraus ist ersichtlich, in welcher Weise die Pflichten der Humanität oder der Menschenliebe sich von denen unterscheiden, welche aus dem eigentlich so genannten Rechte fließen, und welche also die sogenannte strenge Gerechtigkeit diktiert. Denn jene Pflichten werden nicht nach ausdrücklichen oder stillschweigenden Verträgen geschuldet, sondern kraft der Verbindlichkeit, welche durch die Natur selbst allen Menschen eingepflanzt ist. Was ich jedoch einem andern durch Vertrag und Vergleich schulde, muß ich ihm deshalb erfüllen, weil er durch meine Einwilligung ein neues Recht dazu von mir selbst erworben hat. Hierzu kommt, daß Handlungen, welche auf Grund von Vereinbarungen stattfinden, mehr auf den eigenen als auf den fremden Nutzen gemünzt sind, während

[1]) III. Buch, III. Kap., § 14.

bei den Pflichten der Humanität das Gegenteil der Fall ist. Ihre Ausübung ist zwar überhaupt notwendig, damit die Menschen bequem miteinander leben können, und daher fließt auch der Nutzen auf den zurück, der sie ausübt, indem er sich Gleiches von andern versprechen kann; hier und jetzt übt er die Humanität indes nicht um seiner eignen Person willen, sondern demjenigen zuliebe, welcher die Wohltat empfängt." [1])

Das Recht wird auf den Nutzen, die Humanität auf die Idee des Guten gegründet, auf die Selbstlosigkeit der sittlichen Handlung. So scheint eine Kluft zu bestehen zwischen Recht und Sittlichkeit, Gesetz und Naturrecht. Es kann jedoch Rechte und Verträge geben, welche durch die Grundsätze des Naturrechts bedingt sind, wie sehr auch sonst sie sich begrifflich unterscheiden und im wesentlichen, sich wechselseitig zu ergänzen, berufen sind. „Sooft ein privater Nutzen in der Wohltätigkeit erstrebt wird, verliert sie ihren Namen und ihre Eigenschaft. So ergänzen sich also das Gesetz der Humanität und der Menschenliebe und die aus den Verträgen der Menschen untereinander entspringenden Pflichten und Leistungen wechselweise, indem, was aus Menschenliebe nicht zustande zu kommen pflegt oder zustande kommen kann, durch Verträge erreicht und bewirkt wird. Wo diese nicht stattgefunden haben, tritt die Menschenliebe an ihre Stelle. Es steht zwar jedem frei, welche Verträge er eingehen will. Jedoch befiehlt das Naturrecht überhaupt und allgemein, daß es welche unter den Menschen geben soll, da ohne sie die menschliche Gesellschaft nicht erhalten werden kann."

Die Brücke vom Naturrecht zum Vertrag ist somit geschlagen. Die Humanität dient zwar eher der Ergänzung der gesellschaftlichen Ordnung aus freiem Willen, welche die Gesetze durch Zwang und aus Nützlichkeit bezwecken, als daß sie sich in ihnen darstellte. Dennoch sind die Grundgesetze aus den Grundsätzen des Naturrechtes herleitbar. Und so erweist sich wiederum das Naturrecht als die Bedingung der Möglichkeit des sozialen Körpers.

Aus dieser ersten Bedingung folgt mit notwendiger Konsequenz eine zweite: sie besteht in dem Erfordernis, die eingegangenen Verträge und Bündnisse zu halten. Dieses Postulat ist mithin nicht etwa einer abstrakten ethischen Erwägung entnommen, sondern erweist seine Notwendigkeit in der Begründung der menschlichen Gesellschaft. „Wenn Verträge und Bündnisse unter den Menschen geschlossen werden, so fordert die gesellige Natur des Menschen, daß sie heilig ge-

[1]) 4. Kap., § 1.

halten werden. Andernfalls würde der größte Teil des Nutzens verloren gehen, welcher dem menschlichen Geschlechte aus den wechselseitige Dienstleistungen entspringt."[1]) „Es gilt also" — so schließt diese Betrachtung — „als das heiligste Gebot des natürlichen Rechtes, welches die Würde und Ehre des Lebens ausmacht, daß ein jeder verpflichtet ist, sein Wort zu halten oder Versprechungen und Verträge zu erfüllen."

Gegen Hobbes' Vertragslehre wird von Pufendorf geltend gemacht, daß die natürliche Religion zum Gehorsam gegen die göttlichen Gebote verpflichte. Der Befehl der Gottheit erscheint somit als die oberste und letzte Quelle der menschlichen Sittlichkeit. „Unter den angeborenen Verbindlichkeiten steht diejenige obenan, welche allen Menschen gegen Gott obliegt, als dem obersten Richter der Welt, wodurch wir angehalten sind, ihn zu verehren und seinen Gesetzen und seinen Geboten zu folgen." Hobbes nun will die göttlichen Gebote von dem Naturrecht unterscheiden. Hiergegen wendet sich unser Autor. „Es ist also mit Recht Hobbes' Meinung zu verwerfen, wenn er in De cive c. 14, § 19, c. 15, § 2 den Atheismus zu den Sünden der Unbedachtsamkeit und Unwissenheit zählt, als sei dieser eigentlich keine Sünde, sondern nur ein Irrtum und eine Torheit, welche daher mit Recht nicht bestraft werden kann. Zum Beweis führt er an, es habe der Atheist seinen Willen nicht demjenigen Gottes unterworfen, da er sich nicht einmal in den Sinn habe kommen lassen, daß ein Gott sei. Es könne jedoch niemand obrigkeitliche Gewalt über uns haben, wenn sie ihm nicht freiwillig von uns übertragen wurde. Weil nun ein Atheist sich niemals Gottes Herrschaft unterworfen habe, so sei er auch nicht an die Gesetze seines Reiches gebunden."[2]) Die bedrohlichen Konsequenzen, welche sich aus diesen Voraussetzungen entwickeln lassen, werden in dem Hinweis auf Spinozas Pantheismus gezeigt: „Man kann auch leicht die Gründe widerlegen, durch welche der Verfasser des tractatus theologico-politicus c. 6 Hobbes zu verteidigen sich bemüht, der diese These aufstellte: daß ein jeder nach dem höchsten Recht der Natur lebte, wenn er, ohne schon den Gebrauch der Vernunft zu haben, im Naturstande sich einzig durch die Gesetze der Begierde bestimmen lasse. Wenn hiergegen gesagt wird, daß dieser Satz dem geoffenbarten göttlichen Rechte widerspreche, so antwortet er, daß der Naturstand der Sache und der Zeit nach früher als die Religion sei..." Hier habe die Unterscheidung zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion in die Behandlung der Probleme einzugreifen. „Daher ist sein Schluß trügerisch, daß vor der Offenbarung

[1]) § 2.
[2]) § 4.

das göttliche Recht allen notwendig unbekannt und demnach keiner daran gebunden gewesen ist, wofern man nämlich diese Behauptung auf das natürliche göttliche Recht und nicht auf das positive Recht bezieht, und es sei der Naturstand ohne Religion und Gesetz und folglich ohne Sünde und Unrecht zu denken. Er fährt dann fort, es sei der Mensch im Stande der Natur von aller Religionspflicht frei nicht nur wegen seiner Unwissenheit, sondern wegen der Freiheit, in der alle geboren werden. Denn wenn die Menschen von Natur ans göttliche Recht gebunden würden oder das göttliche Recht von Natur Recht wäre, so würde es überflüssig sein, daß Gott mit den Menschen einen Bund schlösse und sie durch Eid sich verpflichtete." Aber nicht durch die Offenbarung, sondern in seiner Eigenschaft als Vernunftwesen sei der Mensch an das göttliche Recht gefesselt. Der Vergleich mit der bürgerlichen Gesellschaftsordnung träfe hier nicht zu, so daß die Menschen durch einen Urvertrag sich der Herrschaft der Gottheit überantwortet hätten. Das Verhältnis von bürgerlicher Gesetzgebung und göttlichem Gesetze ist vielmehr das der Subordination jener unter dieses. „Übrigens fließt aus dieser Verpflichtung aller Menschen, Gott zu gehorchen, auch ihre Verbindlichkeit untereinander als Menschen, nach welcher sie schuldig sind, ein geselliges Leben miteinander zu führen..."

Die Heteronomie in diesem Versuch, das bürgerliche Recht im göttlichen zu begründen, wurde Leibniz mit zum Anlaß seiner Kritik des Pufendorfschen Denkens. Im Hinblick auf Spinoza und Hobbes wird das Unternehmen Pufendorfs verständlich. Es muß — so läßt sich sein kritischer Gedanke verstehen — eine Gesetzlichkeit geben, welche sachlich der Vertragsschließung vorausliegt, welche der Sache nach früher ist als die geoffenbarte Religion. Nicht der Naturstand ist das Prius, sondern dieses Gesetz des Sittlichen, welches er nun durch die Autorität Gottes geschützt glaubt als der unmittelbaren Quelle aller Vernunft. So vollzieht sich bei Pufendorf geschichtlich die Korrektur der Vertragstheorie, ohne jedoch noch ins Tiefste der rationalistischen Denkweise zu schürfen.

Der Naturstand, wie ihn Hobbes als Kampf aller gegen alle denkt, ist nach Pufendorf entweder eine bewußte Hypothese oder eine in Anbetracht der Natur der Dinge willkürliche Abstraktion. Denn es kann nicht zugegeben werden, daß das Recht der Natur lediglich durch das Spiel der Begierden bestimmt wurde. Ist nicht die Vernunft ebenso Natur wie Bedürfnis und Leidenschaft? Ist ferner, wie Hobbes will, die Unterwerfung unter eine Obrigkeit das einzige Mittel, aus dem Naturstande herauszutreten, oder leben nicht selbständige Staaten auf Grund von Bündnissen und Verträgen tatsächlich

im Frieden miteinander, welche nach Hobbes im Naturstande sich befänden, da sie keiner übergeordneten politischen Einheit angehören? An die Stelle des Kampfes im Naturstande will Pufendorf den Trieb zur Geselligkeit[1]), für welchen er die Notwendigkeit der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes als Anlaß ansieht, und den Frieden des Paradieses setzen. Nicht erst Bündnisse werden zur Herstellung des Friedens erforderlich, sondern die Vernunft selbst empfiehlt ihn von sich aus. In diesem Zusammenhange also verdrängt die Grundlegung der reinen Elemente der Erkenntnis des sozialen Lebens die Betrachtung, welche den ursprünglichen Zustand,[2]) in welchem sie als verwirklicht gedacht werden, aus einem Vertrage hervorgehen läßt. Diese beiden Ansichten scheinen sich nicht versöhnen zu lassen.[3])

Ein schwieriger und anfechtbarer Punkt in der Beweisführung Hobbes' besteht darin, daß Recht und Unrecht nur in der bürgerlichen Gesellschaft Bestand und Sinn hätten. Die Rechtlosigkeit kann nicht die Natur sein, weil sie nicht die Natur oder die Idee des Rechtes bedeuten kann. Pufendorf tritt Hobbes gegenüber ersichtlich für den Begriff des reinen Willens ein, dessen klare und deutliche Heraushebung zum wenigsten die Kraft seiner Einwände vernichtet haben würde.

Diese Ansicht finden wir nun in den Ausführungen über das von Hobbes behauptete Recht eines Menschen auf alles bestätigt. „Wir haben eben gezeigt, daß jener Hobbessche Zustand keineswegs dem Menschen, welcher zum sozialen Leben bestimmt ist, natürlich sei. Daher geben wir auch die Folge aus diesem Rechte nicht zu, ein Recht, welches der Mensch auf alles gehabt habe oder gehabt haben konnte, und welches eine Wirkung in der Ordnung des Verhältnisses zu den andern Menschen ausübe. Damit dies besser verstanden werde, muß man wissen, daß nicht jedes natürliche Vermögen, irgend etwas zu tun, im eigentlichen Sinne ein Recht sei, sondern nur dasjenige, welches eine sittliche Wirkung bei denen hervorbringt, welche meinesgleichen sind.“[4])

[1]) Der Erhaltungstrieb bedingt die Geselligkeit. Es ist ein „fundamentales Naturgesetz, daß jeder Mensch, soweit es an ihm ist, eine friedliche Geselligkeit gegen die andern beobachten und bewahren soll, wie sie der Beschaffenheit und dem Zweck des menschlichen Geschlechtes insgesamt entspricht.“ II. Buch, III. Kap., § 15.

[2]) Der Naturstand ist ihm der Zustand der Unschuld, wie ihn die biblische Legende berichtet. So verweist er auf ihn als auf die Wirklichkeit, welche den Gedanken des Vertragsschlusses als eine Abstraktion erkennen lasse. (II. Buch, II. Kap., § 7.) Jedoch ist darum durch das bloße Gesetz der Natur der Friede noch nicht verbürgt.

[3]) Man vgl. II. Buch, II. Kap., § 5 ff.

[4]) III. Buch, 5. Kap., § 3.

Das Recht des Einzelnen besteht niemals isoliert, ohne die korrespondierende Verpflichtung eines zweiten. So kann es kein Recht über Tiere und leblose Wesen geben, welches uns befähigte, sie unserem Nutzen dienstbar zu machen. „Wir geben demnach wohl zu, daß jedem Menschen von Natur das Vermögen zustehe, leblose Dinge oder unvernünftige Tiere zu seinem Nutzen zu verwenden; wir können jedoch dieses Vermögen, genau betrachtet, nicht für ein eigentliches Recht halten, weil solche Sachen nicht verpflichtet sind, sich brauchen zu lassen, sodann, weil wegen der natürlichen Gleichheit der Menschen nicht einer den andern von dem Mitgenuß dieser Sachen billigerweise ausschließen kann, wenn er sich nicht dieses Recht durch ausdrückliche oder stillschweigend vorauszusetzende Einwilligung besonders verschafft hat. Erst wenn dies geschehen ist, kann er sich ein Recht auf diese Sache zusprechen. Kürzer kann man sagen: das Recht auf alles, welches älter als alles menschliche Beginnen ist, sei nicht im exklusiven, sondern im unbestimmten Sinne zu verstehen, d. h. es könne nicht einer alles sich zueignen unter Ausschluß aller übrigen, sondern es sei nur durch Natur unbestimmt geblieben, welcher Teil der Dinge diesem, welcher jenem zugehöre, bevor man noch über die Teilung und Anweisung der Güter übereingekommen war. Weit weniger duldet es diese Gleichheit der Menschen, daß ein Mensch sich ein Recht über den andern von Natur zuschreiben könne. Vielmehr hat keiner ein Recht, den andern zu regieren, er müßte es denn besonders durch dessen Bewilligung oder ein anderes vorhergegangenes Geschehnis erlangt haben."

Der Hobbessche Naturstand mag den Gedanken der Gleichheit des Rechtes zum Ausdruck zu bringen scheinen: denn dieses Recht aller auf alles, was ist es anders als der Gedanke der Gleichförmigkeit des Rechtes aller auf die Lebensgüter hinsichtlich der Besitzergreifung, solange die Differenzierung des Eigentums noch nicht auf der Grundlage freiwilliger Verträge geschehen war? Der Vertrag, welcher insbesondere die Herrschaft einem überträgt, ist kein lediglich passiver Vorgang. Das Volk unterwirft sich freiwillig auf Grund dieses Vertrages, nicht einseitig verpflichtet, Gehorsam zu leisten, sondern der Widerstand verbietet sich von selbst aus der natürlichen Pflicht, einen rechtlichen Zustand zu schaffen. Die Übertragung besteht immer in dem Verzicht auf ursprüngliche Rechte. „Daher scheint es unangemessen, zu sagen, daß die Übertragung des Rechtes im bloßen Nichtwiderstreben besteht, da dieses negative Wort nicht kräftig genug die aus der Übertragung des Rechtes entstehende Verbindlichkeit ausdrückt, welche eigentlich einen inneren Hang, sich an den Vergleich zu halten, bezeichnet und bedeutet. Es ist nur eine Konsequenz, daß

wer sich an diese Verpflichtung hält, nicht Widerstand leistet." Welches Subjekt schließt den Unterwerfungsvertrag? Welches Rechtssubjekt gibt es vor diesem Vertrage? „Das von Hobbes angeführte Beispiel paßt nicht recht zur Sache. Denn einmal ist es ungereimt, einen Verkauf zu nennen, wenn ich allein mich meines Anspruches auf eine Sache begeben habe, während alle anderen sich den ihrigen ungeschmälert vorbehielten; auch wurde nach seiner eigenen Annahme das Eigentum von der bürgerlichen Obrigkeit eingeführt, nachdem der natürliche Zustand aufgehoben war. Im Naturstande konnte also niemand einen Grund und Boden sein eigen nennen und demnach einen solchen auch nicht verkaufen." [1])

Der Vertrag brauchte nicht erst geschlossen zu werden, um den Frieden unter den Menschen zu begründen, sondern der Hang zur Geselligkeit ist das Prius, welches sich in der Stiftung von Bündnissen und Verträgen bekundet. Von hier aus ergibt sich allerdings die Notwendigkeit, Verträge einzugehen und zu halten. Und dieses Erfordernis wird gegenüber den Einwendungen sophistischer Klügelei betont und behauptet.

Rast nicht die Welt in allen Strömen fort
Und mich soll ein Versprechen halten?
Doch dieser Wahn ist uns ins Herz gelegt,
Wer mag sich gern davon befreien?
Beglückt, wer Treue rein im Busen trägt,
Kein Opfer wird ihn je gereuen!

Die staatsrechtliche Begründung des Vertrages kann nicht umhin, was Geschriebenes zu fordern, um den ‚Wahn' der Treue durch die in Buchstaben festgehaltenen Wortbegriffe dauerhaft und verbindlich zu machen. Allein das Versprechen gilt als solches. In diesem Sinne heißt es: „Hier haben wir auch die sehr spitzfindige Frage zu untersuchen, ob nach dem natürlichen Rechte bloßen Versprechungen eine Kraft innewohne, wie z. B. bloßen Verträgen, solange sie in den Grenzen einer einfachen Vereinbarung bleiben und ihnen keine geschehene Leistung zugrunde liegt. Dies hat Franc. Conanus Comment. jur. civil. 1 V. c 1. ausdrücklich verneint, den Grotius' Buch II. c 11 § 1. und andere widerlegt haben." Die Möglichkeit, daß aus unbedachten Zusagen Schaden erwächst, kann kein Einwand gegen die Verpflichtung sein, das Versprechen zu bedenken und zu halten. „Gesetzt auch, daß einer oder der andere durch unbedachtsames Verhalten sich um das

[1]) § 4.

Seine bringt, so darf doch deshalb die Verbindlichkeit der menschlichen Gesellschaft nicht aufgehoben werden.“ [1])

Die Notwendigkeit der Rechtsverbindung scheint keinen Raum für die freie Entwicklung des Charakters zur sittlichen Größe und zum Freimut übrig zu lassen. Dieser Ansicht wird folgendermaßen entgegengetreten: „Weil bei den gegenseitiger Hilfe bedürftigen Menschen Zusagen häufig vorkommen, ist es viel besser, daß die Menschen unter wenigerem Ruhm Treu und Glauben halten, als daß die Mehrzahl durch die Unbeständigkeit der anderen getäuscht werden. Das Gesetz der Natur gebietet, daß jeder, soweit er es ohne seinen Schaden tun kann, dem anderen dienen soll. Doch wird diese Verpflichtung enger und genauer, wenn jemand aus freien Stücken und mit eigener Zustimmung einem andern dasjenige ausdrücklich von ihm zu erwarten heißt, was die Natur nur im allgemeinen vorgeschrieben hatte...“ Die Erwägung, daß derjenige, welchem die Zusage gemacht wurde, durch Nichterfüllung des Versprechens keinen Schaden leidet, kann nicht von der Verpflichtung entbinden. „Nicht nur dadurch erfüllt man die Pflicht der Humanität, daß man dem andern nicht schadet, sondern daß man ihn nach Kräften fördert.“ Es hieße der Rücksicht auf den Nutzen des andern keinen Anspruch in den Verträgen einräumen, wollte man die Bindung an die Versprechungen nicht auch auf die Erfüllung dieser Forderung der Humanität beziehen. „Grotius hat auch erinnert, es würde aus der platterdings angenommenen Meinung des Conanus folgen, daß zwischen Königen und verschiedenen Völkern aufgerichtete Bündnisse, solange noch nichts davon geleistet worden ist, wirkungslos wären, vornehmlich an denjenigen Orten, wo keine bestimmten feierlichen Bündnisse und Zusagen geschehen. Nichts trägt mehr als dieser Zustand zum wechselseitigen Mißtrauen unter den Menschen bei, weil keiner weiter glauben dürfte, als er sehen und greifen kann. Dies ist nun für Menschen, die miteinander zu tun haben, ein unhaltbarer Zustand. Daß man endlich bei den Römern nur auf die Erfüllung gewisser feierlicher Zusagen dringen konnte, liegt nicht daran, daß man geglaubt hätte, ernsthafte Zusagen verpflichteten nicht nach dem Rechte der Natur. Man hat vielmehr durch einen in einer Formel vorgeschriebenen Wortlaut einen jeden erinnern wollen, wohl zu bedenken, was er verspräche, weil er es nicht mehr widerrufen könne . . .“ [2])

Wir haben oben gesehen, wie Pufendorf bestritt, daß der Vertrag

[1]) § 10.
[2]) § 11.

die ursprüngliche Ursache des Friedens sei; er wäre aber kein Staatsrechtslehrer, wenn er nicht hierdurch beabsichtigte, eine vertiefte Auffassung des Vertrages anzubahnen. Es handelt sich für ihn lediglich um das Zugeständnis, daß den subjektiven Verträgen gewisse reine Bedingungen vorausliegen, an welche sie als an die Natur des Rechtes geknüpft sind.

Ein interessantes und bedeutsames Beispiel eines Vertrages ist der Eigentumsvertrag. Das Eigentum bezieht sich zunächst nicht auf die Sache, sondern stellt ein rechtliches Verhältnis von Person zu Person dar. „Eigentum und Gemeinschaft sind sittliche Beschaffenheiten, welche die Dinge selbst nicht physisch und innerlich affizieren, sondern nur eine sittliche Wirkung in der Ordnung von Mensch zu Mensch hervorbringen, Eigenschaften, welche ihren Ursprung wie andere ihresgleichen im menschlichen Willen haben.“ [1])

Die Einführung des Privateigentums ist kein unmittelbares Postulat des Naturrechts; dennoch enthält das Naturrecht die Empfehlung in sich, über den ersten natürlichen Zustand der Gütergemeinschaft zur Spezifikation der Güter hinauszugehen. „Man findet kein Gebot des natürlichen Rechtes, nach welchem die Menschen die Güter dieser Welt als Eigentum besitzen, so daß jedem gesondert ein gewisser Teil zumessen wurde. Hat jedoch das natürliche Recht nicht geraten, durch menschliche Übereinkunft die Anweisung der Güter an die Einzelnen einzuführen, soweit es der Nutzen der menschlichen Gesellschaft fordert? Dieses vorausgesetzt erhellt, daß vor allen menschlichen Verträgen eine Gemeinschaft aller Güter bestanden habe... Weil die Dinge von keinem Nutzen für den Menschen sind, wenn er nicht ihren Nießbrauch erlangen kann, und weil dies Ergebnis unerreichbar wäre, wenn andere uns wieder entreißen könnten, was wir zu unserem Gebrauch durch die Tat schon bestimmt haben, so versteht man von hier aus den ersten Vergleich unter den Menschen, keinem solle dasjenige von einem anderen genommen werden dürfen, was er von den zur freien Verfügung stehenden Dingen ergriffen, oder der Nießbrauch von ihnen, den er sich angeeignet hätte.“ [2])

Von dem ausdrücklichen Vertrage, wie er zur Institution des Privateigentums erforderlich gedacht wird, ist die stillschweigende Vereinbarung unterschieden, auf welche der Naturstand des freien Gebrauchs der notwendigen Lebensmittel und der ungehinderten Befriedigung der Bedürfnisse des primitiven Daseins sich gründete. „Solange die Dinge noch nicht bestimmten Eigentümern zugewiesen waren, war es die

[1]) IV. Buch, Kap. 4, § 1.

[2]) § 5.

stillschweigende Vereinbarung, daß jeder Mensch zu seinem Gebrauch zum mindesten jeden beliebigen Nießbrauch an sich reißen und, wessen er bedurfte, aufbrauchen konnte. Dieser allgemeine Gebrauch, welchen man von den Dingen machte, vertrat einigermaßen die Stelle des Eigentums, denn, was einer so ergriffen hatte, konnte ihm von den andern nicht ohne Unrecht genommen werden... Grotius erinnert richtig: wenn jene negative Gemeinschaft ohne Störung des allgemeinen Friedens bestehen sollte, so hätten die Menschen in großer Einfachheit von natürlichen Produkten leben, in Höhlen wohnen, nackend gehen oder sich mit Baumrinden und Fellen der Tiere kleiden müssen. Sobald man größere Ansprüche an das Leben stellt, dessen Bequemlichkeiten die Anwendung von industriellem Fleiß erfordern, bedürfe es der Einführung des Eigentums... Schließlich erinnert Grotius, daß die Sachen anfänglich nicht durch eine bloße Handlung des Denkens oder des Verstandes Eigentum wurden. Wie hätten nämlich die andern wissen können, was jemand sich aneignen wollte, um sich ihrerseits dieser Sache zu enthalten? Auch konnte es sein, daß mehrere dasselbe erstrebten. Deshalb bedurfte es einer äußerlichen Handhabe oder der leibhaftigen Ergreifung. Damit nun diese eine sittliche Wirkung, d. h. eine Rechtsverbindlichkeit der andern, sich der durch einen ergriffenen Sache zu enthalten, hatte, mußte ein Vertrag vorhergehen. Wenn ihrer viele eine gemeinsame Sache teilen wollten, mußte er ausdrücklich geschehen. Wenn jedoch jemand von etwas Besitz ergriff, was von den ersten Teilern der Dinge freigelassen war, so war ein stillschweigender Vertrag ausreichend. Es gilt dann als von diesen vereinbart, daß, was bei der ersten Teilung nicht einem bestimmten Besitzer angewiesen war, demjenigen anheimfallen solle, der davon zuerst Besitz ergriff." [1])

So gründet sich nach Grotius, dem Pufendorf hierin beipflichtet, das Privateigentum auf einen Vertrag, der das Recht des ersten Besitzergreifers an der Sache gegenüber etwaigen fremden Ansprüchen sicherstellte, und dessen Notwendigkeit sich mit der Entstehung des komplizierten sozialen Lebens hervortut. Die Unterscheidung von der Vertragsgrundlage der Hobbesschen Lehre, welche Pufendorf anstrebt, gehört einem anderen Gedankenkreis an.

Hobbes irrte nach Pufendorf darin, daß er die einschränkenden Bedingungen, unter deren Voraussetzung Verträge von Mensch zu Mensch, von Volk und Monarch möglich sind, nicht genau faßte und deutlich hervorhob und kennzeichnete. In ihnen beruht andrerseits, soweit Hobbes von einer Hypothese über sie — den Naturstand — ausgeht, die Verschiedenheit der beiden Standpunkte. Die Bedingungen

[1]) § 9.

der Möglichkeit der bürgerlichen Gesellschaftsordnung herauszustellen, mußte hier wie dort die Aufgabe sein. Hobbes löst die Frage durch die Supposition des Unterwerfungsvertrages, der auf der Grundlage des Rechtes aller auf alles sich erhebt und, insofern diesen Ansprüchen keine Schranken durch die Gebote der Vernunft von vornherein gezogen sind, ein absolutes Verhältnis von Souverän und Untergebenen, Volk und Monarch begründet, indem die Gesamtheit durch den ersten Akt der Vergesellschaftung ihre Rechte zur Stiftung der bürgerlichen Ordnung und eines gesetzlichen Zustandes auf das Oberhaupt bedingungslos überträgt.

Ungeachtet der Eigenschaft des Menschen, seinen Nutzen dem der anderen vorzuziehen, hält Pufendorf an der Behauptung fest, daß der Mensch ein geselliges Wesen sei, „von Natur bestimmt, in Gesellschaft von seinesgleichen zu leben". Doch die gesellige Natur des Menschen soll nicht den Ursprung der bürgerlichen Gesellschaft erklären. „Aus der Annahme des Hanges zur Geselligkeit des Menschen folgt nicht sogleich, daß der Mensch von Natur zur bürgerlichen Gesellschaft angetrieben werde." [1])

Was heißt denn überhaupt: von Natur aus? Meint man unter der Natur die Baumaterialien, aus denen alles wird, so ist klar, daß wir uns niemals einen Schritt von der natürlichen Ordnung entfernen. Johann Friedrich Horn will in der bürgerlichen Gesellschaft das Werk der Natur sehen. Aus der Familie leitet er die staatliche Gemeinschaft, beide letzten Endes aus der Liebe zur Geselligkeit der Blutsverwandten ab. „Durch diese natürliche Folge die treibenden Ursachen und die menschlichen Abmachungen bei der Staatengründung ausschließen wollen, hieße, etwa so argumentieren: aus dem Samen wächst der Baum, aus dem Baum werden Bretter und Balken geschnitten, diese richtig aneinandergefügt bilden ein Schiff, und es ist also das Schiff aus dem Holze in natürlicher Folge und Ordnung gezimmert worden, und hierbei weder anzuführen, daß diese Art des Baus eine ihr eigentümliche Ursache hat, noch daß Zimmerleute dazu erforderlich waren." [2]) Hier bleibt der Begriff der Natur unbestimmt. Die Natur ist Idee und Aufgabe und unterscheidet sich als solche von der natürlichen Gelegenheit. In diesem Sinne ist nun auch nach Pufendorf die bürgerliche Gesellschaft durch die natürliche Bestimmung des Menschen vorgezeichnet. Er sagt: „Durch die Redeweise: ‚von Natur wohnt einer Sache eine Eigenschaft bei', wird bezeichnet, was sie ohne jemandes Zutun an sich hat. So ist der Fisch zum Schwimmen, der Vogel zum Fliegen, die Eiche zum Tragen der Eicheln von Natur be-

[1]) VII. Buch, 1. Kap., § 3.
[2]) § 5.

stimmt. Manchmal wird nun dadurch die Anlage und das Vermögen einer Sache bezeichnet, durch Fleiß und Zucht eine gewisse Vollkommenheit zu erlangen, welche von der Natur bei dieser Sache bezweckt wurde oder ihr wenigstens nicht zuwider ist. In diesem Sinne ist das Pferd und nicht der Esel zu einem stolzen Gange, der Papagei zum Schwatzen, der Acker zum Fruchtbringen, der Hügel, den Weinstock zu tragen, der Mensch zur Rede und zum Erlernen mannigfaltiger Künste und Wissenschaften von Natur befähigt. Daß in diesem Sinne der Mensch ein politisches Wesen sei, werden wir bald zeigen, und daran hindert nicht, daß alle Menschen als Kinder geboren werden; denn bei der Frage, was einem Menschen von Natur zukomme oder nicht, sind wir gewohnt, den Menschen im reifen Alter und im Gebrauch der Vernunft vorauszusetzen." [1])

Die Schwierigkeiten, welche Pufendorf in der Diskussion des von Natur Seienden findet, sind teilweise durch sein Ausgehen von der Aristotelischen Charakteristik des Menschen als eines sozialen Wesens [2] bedingt. Ist hingegen die Natur ein Entwicklungsbegriff, bezeichnet sie mit anderen Worten die ideale Bestimmung des Menschen, das Ideal der Vollkommenheit, so entfällt die Notwendigkeit, von dem natürlichen Zustand die natürliche Bestimmung zu unterscheiden. Das Ideal, dem die Selbsttätigkeit des Menschen zustrebt, ist seine wahre Natur. Nach Zuständen wird nun nicht mehr gefragt, sondern nach Normen und Gesetzmäßigkeiten, die eine notwendige Geltung besitzen. Allein die Voraussetzung des physischen Könnens und der ideellen Aufgabe lag in der Aristotelischen Unterscheidung von Potenz und Akt, von Anlage und ihrer Entwicklung, historisch vor.

Daher führt auch die Untersuchung notgedrungen auf die Geleise der psychologischen Betrachtung. Diese Einleitung durch die Psychologie wäre unanfechtbar, wofern nicht Antithesen entstünden, für die hier keine Auflösung gefunden werden kann. Vergebens die Frage, ob es besser sei, mit der geselligen Natur des Menschen oder seinem Hang zum Individualismus zu beginnen. Sie bestehen beide und fordern die Anerkennung, welche wir einer Tatsache zollen. So wäre von hier aus insbesondere die Differenz, welche über den Naturstand in den Ansichten von Pufendorf und Hobbes besteht, nicht ausgleichbar oder zugunsten einer von beiden zu entscheiden. „Wer in die bürgerliche Gesellschaft eintritt, verliert die natürliche Freiheit, begibt sich unter die Botmäßigkeit eines andern, mit Leib und Leben, er muß auf dessen

[1]) § 3.

[2]) Vgl. *Ἠθικῶν Νικομαχείων* A, 5; wo der Mensch als von Natur zur Politik bestimmt bezeichnet wird.

Geheiß viel Unangenehmes tun, viel Liebes unterlassen, um sich fast ausschließlich nach dem Wohl der Gesellschaft zu richten, welches oft dem besonderen Nutzen eines jeden zuwider zu sein scheint. Im Gegenteil ist der Mensch von Natur niemand gern unterworfen; er will alles nach seinem Willen zu seinem eigenen Nutzen einrichten. Dergleichen süße Neigungen zu überwinden, bedurfte es gewiß schwerwiegender Ursachen, welche auch die Kraft des Zwanges besaßen. Es führte demnach den Menschen kein freiwilliger Trieb der Natur, sondern die Vermeidung größeren Unglücks in die bürgerlichen Gesellschaften zusammen. Ferner nennen wir ein wahrhaft politisches Lebewesen, d. h. einen guten Bürger, einen solchen, welcher dem Befehl der Obrigkeit unverdrossen gehorcht, das Gesamtwohl aus allen Kräften zu fördern strebt, es dem Eigennutzen bereitwillig vorzieht, nichts für sich für gut hält, was es nicht auch für die Allgemeinheit ist, der endlich gegen seine Mitbürger dienstfertig ist... Es ist wenigen gegeben, alle Pflichten eines guten Bürgers zu erfüllen, der größte Teil wird durch Furcht vor Strafe einigermaßen im Zaume gehalten, die meisten bleiben ihr Lebelang schlechte Bürger und unpolitische Lebewesen." [1])

Der Mensch, welcher nach Aristoteles von Natur ein politisches Lebewesen ist, erlangt also in den seltensten Fällen seine natürliche Bestimmung. Er, das zur Geselligkeit geborene Wesen, ist zugleich die ungeselligste der Kreaturen. Und so ist nichts damit gesagt, wenn Hobbes die Natur des Menschen in der gegenseitigen Furcht der Menschen voreinander sieht, solange nicht bestimmt ist, ob hier unter dem Terminus „Natur" der empirische oder der ideale Mensch verstanden wird. Für welche Parteinahme sich insbesondere Pufendorf entscheiden würde, ist offenbar. Der wirkliche Mensch hat zwar nach ihm den Hang zur Geselligkeit, aber wir sehen, daß der Rechtslehrer auch den entgegengesetzten Trieb des Menschen kennt und berücksichtigt. Die bürgerliche Gesellschaft ist die Aufgabe, welche der Erziehung gestellt ist. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Ansicht derjenigen bekämpft, welche dem Menschen von Natur die Neigung beilegen, sich zu Staatswesen zu vereinen, dem Zwange der Gesetze sich zu fügen.

Pufendorf läßt die Gründung der bürgerlichen Gesellschaft durch den Affekt der Furcht verursacht sein. Diese ist ihm gleichbedeutend mit der Vorsicht, und so glaubt er, das reale Getriebe aufzuzeigen, durch welches der Staat wird und entsteht; er knüpft jedoch diesen Prozeß nicht an das psychologische Moment der Passivität, wie es einem natürlichen Triebe eigen ist, sondern an eine Stufe des Gefühls, welche

[1]) § 4.

ihm als Korrelat des Erkennens, vorausschauenden Denkens und hierdurch bestimmten aktiven Handelns auffaßbar scheint. Der Staat wird nicht aus der Rezeptivität der Sinnlichkeit, sondern aus der Spontaneität des denkenden und wollenden Geistes, aus den Erfordernissen der Vernunft hergeleitet. Sehen wir, wie Pufendorf selbst diesen Gedanken ausspricht!

Die Ursache der Gründung bürgerlicher Gesellschaften beschreibt er, wie folgt: „Die eigentliche und vornehmste Ursache, weshalb die Hausväter mit Hintansetzung der natürlichen Freiheit zur Staatenbildung schritten, war die Absicht, sich vor dem Übel, welches einem Menschen vom andern droht, einen Schutz zu verschaffen. Denn wie nächst Gott ein Mensch dem andern am besten nützen kann, so kann er ihm in gleichem Maße schaden... Da also das Geschlecht der Sterblichen mit den mannigfaltigsten Übeln geplagt wird, hat auch der Menschenwitz gegen ein jedes ein Mittel ersonnen. Gegen die Naturgewalt der Krankheiten erfand man die Heilkunst. Vor Unbilden der Witterung behüten uns eherne Dächer, Kleider, das Feuer. Den Hunger verjagt der Fleiß des Ackerbauers. Wilde Tiere werden durch Waffen und sonstige Nachstellungen ferngehalten. Um dem Übel, welches sich die Menschen aus Schlechtigkeit gegenseitig bereiten, abzuhelfen, hat man das Mittel bei den Menschen selbst durch ihre Vereinigung in bürgerlichen Gesellschaften und Einführung der Obrigkeit suchen müssen.“ [1])

Man versuche es einmal, ohne die staatliche Obergewalt und ohne den Zwang der Gesetze auszukommen, und man wird die Leidenschaften hervorbrechen und die unheilvollen Folgen ungezähmter Laster als Mord und Raub in die Erscheinung treten sehen. Umgekehrt wächst der Nutzen, welcher aus der staatlichen Organisation entspringt, über den ersten Zweck der Selbstverteidigung hinaus. „Nachdem die Menschen sich so eingerichtet hatten, daß sie vor gegenseitigen Beschädigungen sicher sein konnten, sind ihnen auch andere Vorteile, die ein Mensch vom andern haben kann, dazu erwachsen. Diejenigen, welche als Ursache des Staates die Furcht annehmen, stimmen mit unserer Ansicht überein, unter der sie keineswegs die Verwirrung eines erschrockenen und bestürzten Gemütes, sondern die Vorsicht vor künftigen Übeln verstehen.“

In welcher Weise ist nun dieser Vorgang des Beginns der bürgerlichen Existenz zu denken? Die Furcht und das gegenseitige Mißtrauen forderte die Schöpfung neuer sittlicher Zustände, freilich nicht in der Art, daß der Weg, sich der vermeintlichen Feinde durch Anwendung von Gewalt zu entledigen, in jedem Falle auch rechtmäßig wäre. —

[1]) § 7.

„Wir gestehen zu, was Horn anführt, daß, obgleich einer dem andern mit Recht nicht trauen wollen, dennoch keinem erlaubt gewesen, andere wegen einer ungewissen Furcht zu überwältigen. Denn das Recht aller auf alles, welches nach Hobbes den natürlichen Zustand begleitet, ist nicht weiter, als es die gesunde Vernunft zuläßt, auszudehnen, und es hat damit diese Bewandtnis: ein Mensch besitzt im Stande natürlicher Freiheit das Recht, gegen alle, von denen ihm eine Gefahr droht, die er durch seine Vernunft erkennt, auch alle Mittel anzuwenden, welche die gesunde Vernunft ihm zu seiner Selbsterhaltung an die Hand gibt. Wer mehr zu seinem eigenen Schutze tut, als die gesunde Vernunft zuläßt, übertritt die Gesetze der Natur."

Das Recht auf alles ist vielmehr das Recht auf alles, was mit den Bedingungen der Vernunft übereinstimmt. Wer diese nicht einhält, setzt sich vielmehr selbst ins Unrecht, da er sich im Gegensatz zum Gesetz der Natur befindet. Recht und Unrecht gibt es nur für vernunftbegabte Wesen, und keiner ist fähig, das Recht zu erkennen, der nicht dem Naturstand insofern entwachsen ist, als er sich im Vollbesitze der Vernunft befindet oder sie zum wenigsten zur Richtschnur seiner Handlungen zu machen sich bestrebt. Die Furcht führt zu Anlagen von Befestigungen, Arsenalen, Schaffung des Militärs, Verteidigungsmaßnahmen aller Art, Institutionen, auf deren Grundlage sich dann ein normaler, gefahrloser Zustand erhebt. So wird der Staat zum Mittel, sich der Furcht und des gegenseitigen Mißtrauens zu entledigen. Insofern hat Hobbes mit seiner Behauptung (De cive, cap. 1, § 2) recht, daß, wenn es keine Justiz gäbe, die Menschen sich untereinander fressen würden. Das gegenseitige Mißtrauen führte zur Staatengründung. „Nicht die gemeinsamen Wohnstätten und nicht die natürliche Fortpflanzung, wie man behauptet, waren von sich aus hinreichend, den Horizont des Menschen über den engeren Familienverband zu erweitern, um sich im Staate unter umfassenderer Einheit aufs neue vereinigt zu finden. Diese hat nur die Bevölkerung, jene haben etwa die Gelegenheit gegeben, daß vorzüglich Nachbarn zu ein und demselben Gemeinwesen kamen."

Nach zwei Seiten hin ist eine Korrektur des Naturrechtes erforderlich. Weder genügt das Naturrecht ohne das bürgerliche Recht, noch gibt es einen Zustand, der in dem Sinne bloße Natur wäre, daß wir keinen sittlich-rechtlichen Maßstab an ihn anlegen können. Im ersten Falle könnte man die Organisation des Staatsrechtes entbehren, im zweiten gäbe es, wie Hobbes will, kein Recht außerhalb dieser bürgerlichen Verfassung und vor der Staatenbildung. „Es ist nicht der Fall, daß die bloße Scheu vor dem natürlichen Gesetze, welche geradezu alles Unrecht verbietet, kräftig genug gewesen sei, daß die

Menschen in natürlicher Freiheit in Sicherheit voreinander lebten.“ [1]) Wir dürfen anderseits nicht die bloße Gewalt für den eigenen Schutz in Anspruch nehmen, sondern ihre Anwendung ist nur in den durch das Naturrecht gezogenen Grenzen zulässig. „Es erhellt, daß im Naturstande keineswegs, wie Hobbes will, die natürlichen Gesetze schweigen. obgleich die Sicherheit ihrer Beobachtung in bürgerlichen Gesellschaften weit größer ist, in denen ich denjenigen, welcher den Pflichten des Friedens nicht entspricht, durch Amtsgewalt dazu zwingen kann.“ Wenn es also auch zulässig sein mag, die Abstraktion eines Naturstandes, wie er in der Hobbesschen Annahme des Kampfes aller gegen alle gedacht wird, zu vollziehen, so wird es doch niemals gelingen, von dieser Hypothese aus den Begriff des reinen Rechtes abzuleiten, weil in ihr von diesem Begriffe bewußt und willkürlich abgesehen wurde. Die menschliche Schwäche und Unbeständigkeit bringt es mit sich — so lautet der Schluß, welcher in diesem summarischen Ergebnis eine Verwandtschaft mit Hobbes' Meinung zeigt — „daß eine angemessenere Vereinbarung und Anstalt zum gegenseitigen Schutz als die der bügerlichen Gesellschaft nicht ausfindig gemacht werden kann.“ [2])

Wohl ist die Behauptung unwahr, daß sich der Hang zum Wohltun nicht auch unter den Menschen findet. „Es wäre zu hart, wenn man das gesamte Menschengeschlecht dieser Schlechtigkeit zeihen wollte, daß, wie Plato sagt, jeder unrecht tut, wo er nur kann, in der Meinung, daß ihm selbst daraus ein größerer Nutzen als aus der Gerechtigkeit erwachse. Denn es gibt ja, wie Hobbes selbst gestehen muß, hie und da bescheidene Gemüter, welche sich nicht mehr anmaßen, als sie andern überlassen, der Regel eingedenk: ‚was du vom andern nicht erleiden willst, tue auch du ihm nicht.‘ Mit welchem Recht würde man den Wohlgesinnten unterdrücken? Die Furcht autorisierte hierzu nicht. Die Vorzüge eines redlichen Zustandes sind jedoch offenbar, und einzig seine Ermöglichung rechtfertigt zwar nicht die Anwendung von Zwang gegen Einzelne, die mitunter ihre Pflichten auch freiwillig erfüllen würden, wohl aber gegen alle insgesamt durch Einführung einer planmäßigen Ordnung des Verhältnisses von Mensch zu Mensch. Das Rechtssubjekt ist der Staat; das Recht liegt in der Vernunft und, weil nicht auszumachen ist, in welchem Maße der Einzelne sie anwendet, alle aber ihrer teilhaft werden können, so gibt es kein Recht eines auf alles, keine

[1]) § 8.

[2]) § 8. An einer späteren Stelle heißt es in einem allgemeinen Zusammenhang zum Beschluß des ganzen Kapitels in einem Zitat aus Quintilian: wer durch Vernunft sich nicht zum Besseren leiten läßt, muß durch Furcht im Zaume gehalten werden. (§ 11.)

legitime Unterdrückung der Rechte der einen durch die Gewalt anderer. Es ist auch das Wesen der Gesellschaft, daß sie aus freien Stücken zustande kommt. Die Gesellschaften werden von den Menschen freiwillig angetreten. Wo Wille ist, da ist auch sein Gegenstand, das Gute. Nach welchem Gut indes würde der Einzelne streben, welches er nicht selbst als solches erachtet?... Mag etwas für den Perserkönig noch so gut sein, so halte ich es deshalb noch für kein Gut für mich." [1])

Der Mensch sucht seinen Nutzen und findet ihn in der bürgerlichen Gesellschaft, welche darauf beruht, daß sie den dynamischen Ausgleich zwischen den Forderungen aller Einzelnen in einer eindeutigen Weise vollzieht, bei welchem das Maximum des Wohls der Gesamtheit trotz aller entgegenstrebender Ziele der Einzelwillen erreicht wird.

Der Friede unter den Menschen scheint der natürliche Zustand; aber Machtgelüste und Begierden aller Art lassen ihn keineswegs als den dauernden erscheinen. Die Stimme der natürlichen Vernunft ist hier wie überall nicht vernehmlich genug, um ihn zu gewährleisten. Was helfen selbst Schiedsgerichte, wenn im Fall des Konfliktes ihr Urteilsspruch nicht befragt oder nicht befolgt wird? Die ganze große Aporie des Natur- und Völkerrechts erscheint hier in ihrer tragikomischen Wirklichkeit auf der Schaubühne der rechtsphilosophischen Betrachtung. Hören wir wiederum unseren Autor sprechen: „Obgleich ferner das Recht der Natur lehrt, es solle der zwischen Menschen etwa entstehende Streit entweder in Güte beigelegt oder Schiedsrichtern zur Entscheidung übergeben werden, so ist doch hierdurch für die Erhaltung des Friedens nicht zur Genüge gesorgt. Denn wie leicht es den Menschen ist, gegen andere Gesetze der Natur zu handeln, so können sie auch mit Übergehung der Schiedsrichter sofort zu den Waffen greifen. Ja, da durch bloßen Vertrag die Parteien sich dem Spruch des Schiedsrichters zu fügen verpflichteten, ist es leicht geschehen, daß der Teil, dem der Urteilsspruch mißfällt, sich über ihn hinwegsetzt, wenn er seiner eignen Kraft zutrauen zu können glaubt, es von Menschen ungestraft zu tun. Und besonders dann, wenn der Schiedsrichter nicht die Gewalt einer Obrigkeit hat, welche die Parteien zwingen kann, sich nach diesem Spruch zu richten. Daher ist es überhaupt ein Gebot der Klugheit, im Stande natürlicher Freiheit, bloßen Verträgen und der Treue anderer nicht zu sehr zu trauen, sondern sich vor Augen zu halten, daß diejenigen Bündnisse noch am gewissenhaftesten beobachtet werden, welche durch den gegenseitigen Nutzen sanktioniert sind, und deren Verletzung daher beiden Parteien zu Schaden gereicht, oder wo der andere zur Einhaltung seines Ver-

[1]) § 2.

sprechens mit Gewalt gezwungen werden kann. Wo für Meineid Gewinn und Straflosigkeit winkt, würde es verwegen sein, wollte man seine Wohlfahrt durch den bloßen Namen eines Bündnisses für hinreichend gesichert halten. Dies zeigt die Erfahrung der Völker zur Genüge. Haben sie den Bund mit einem Volke gebrochen, so befestigen sie sich durch ein Bündnis mit andern Völkern und wollen doch deswegen nicht für meineidig gehalten werden. Denn weil die Bündnisse insgemein von dem Staate nach dem Eigennutze geschätzt werden, will man sich nur unter Lossagung von einem unnützen und verderblichen Bündnis zu einem nützlichen verpflichtet haben. In diesem Sinne ist der Satz von Hobbes De cive cap. 2, § 11 zu mildern, daß die Bündnisse von wechselseitiger Treue im Naturstande kraftlos seien..." [1])

Der Naturstand ist der Zustand der Ungebundenheit und Zwanglosigkeit. Bündnisse und Versprechungen binden wohl den sittlichen Menschen, aber nicht den natürlichen. Die Staatsrechtslehre beginnt mit dem Erweis der Notwendigkeit bürgerlicher Gesetze. Vertrauen ist dort verwerflich, wo wir wissen können, daß es uns Gefahr bringt, und wo also es zu hegen ein unkluges Verhalten ist. Auch gibt es Ursachen genug, daß wir der Zwangsgewalt nicht entraten können. „Es kommt noch eine andere Ursache hinzu, warum das alleinige Naturgesetz der Frieden des Menschengeschlechtes nicht aufrechterhalten kann. Denn wie in natürlicher Freiheit jeder seine Wohlfahrt mit eigenen Kräften beschirmen muß, so macht auch jeder zur Erlangung dieses Zwecks und in der Einrichtung alles seines Tuns von seinem eigenen Urteil Gebrauch. Wer aber wüßte nicht, wie sehr dieses bei verschiedenen verschieden ausfällt. Sehr wenigen ist die glückliche Geistesschärfe verliehen, mit eigener Kraft zu erkennen, was dem Menschengeschlecht und allen Einzelnen für die Dauer zuträglich ist, und gleichzeitig den festen Willen zu besitzen, dem Erkannten gemäß konsequent zu handeln. Die meisten führt infolge der Stumpfheit ihres Geistes ein garstiger Irrtum an, wo sie Vernunft zu sehen glauben... Wie kann nun bei so verschiedenen Meinungen und Bestrebungen ein zuverlässiger Frieden oder Eintracht bestehen?... Weil nun die bloße Vernunft, wie sie in jedem Menschen angetroffen wird, diese gewaltige Unstimmigkeit beizulegen nicht zulangt, so muß man freilich auf einem andern Wege irgendwelche Einhelligkeit zu erreichen suchen." [2])

Es klingt in diesen Sätzen wie eine Warnung vor der Überspannung des Souveränitätsgedankens. Übertretungen des Naturrechts straft nur das eigne Gewissen. Die Befolgung trägt zwar den Lohn in sich.

[1]) § 9.
[2]) § 10.

doch nicht in so handgreiflicher Weise, daß die große Menge hierdurch angelockt würde, diesen Grillen der Phantasie zu folgen. „Endlich zeigt es nicht nur die Sache selbst hinreichend, wie sehr diejenigen der Förderung ihres der Mithilfe anderer bedürftigen Glückes schaden, und welche Gefahren und Übel sie auf sich ziehen, welche das natürliche Gesetz verletzen; auch das natürliche Recht selbst impft dem Gewissen der Menschen zur Genüge ein, daß niemand ungestraft gegen seine Vorschriften anderen leichtfertig schadet. Ferner zeigt auch der Nutzen, welcher die Beobachtung des natürlichen Gesetzes, und der Nachteil, der seine Verletzung in bezug auf die Beförderung oder Beeinträchtigung des Glückes eines jeden begleitet, deutlich an, daß es dem Menschen besser ist, sich gegen andere gesellig als feindlich zu erweisen; jedoch ist auch hierdurch das Naturgesetz nicht stark genug, Friede und Ruhe unter den Menschen zu erhalten. Und dieses findet statt, weil der große Haufe nicht der Vernunft, sondern der Neigung nachlebt, weil durch die Macht der Gewohnheit und fehlerhafte Erziehung die Kraft der Vernunft erlahmt. Zudem hängt ein großer Teil der Menschen nur an dem Gegenwärtigen, kümmert sich wenig um das Zukünftige, wird nur durch dasjenige bestimmt, was in die Sinne fällt, zu Höherem schwingt er sich kaum auf. Daher kommt es, daß bei der Mehrzahl der Menschen weit größer die Furcht vor menschlicher als göttlicher Strafe ist, welche doch am meisten gescheut werden sollte.“ [1]) Gottes Mühlen mahlen langsam. Hier und jetzt aber muß gehandelt werden. Ohne Strafe und Zwang scheint die sittliche Weltordnung nicht durchführbar.

Da die schädlichen Folgen der bösen Tat nicht an der Oberfläche liegen, so wird der handgreifliche Nutzen dem wahren Gut vorgezogen. „Hobbes im ‚Leviathan‘ Kapitel 31 sagt sehr richtig: ‚Es ist doch wohl keine Tat des Menschen zu finden, welche nicht der Anfang einer so langen Kette von Folgerungen wäre, daß ihr Ende keine menschliche Voraussicht voraussehen kann. Es sind hier angenehme und unangenehme Begebenheiten so unlöslich verknüpft, daß, wer das Angenehme wählt, auch das Widerwärtige, was ihm anhängt, mitnehmen muß. Es sind diese Beschwerden die natürlichen Strafen für jene Handlungen, welche mehr Leid als Gutes hervorbringen. So bestraft sich Unmäßigkeit durch Krankheit. Natürliche Strafen sind natürliche, nicht willkürliche Wirkungen vom Rechtsbruch der Naturgesetze.‘“ Da auch die Kraft der natürlichen Strafen die Menschen nicht im Zaume zu halten vermag, so bleibt als einziges Mittel zur Begründung einer gesitteten Gemeinschaft die Einführung der bürgerlichen Gesellschaft

[1]) § 11.

übrig. „So war zur Zähmung der menschlichen Schlechtigkeit kein wirksameres Mittel zu finden, als welches die nunmehr gegründeten Staaten darreichen."

Nicht bloße Furcht, nicht die gesellige Natur, nicht Natur überhaupt an sich, nicht die Not, nicht die Gewalt schuf den Staat, sondern einzig die Notwendigkeit, dem, was durch Naturgesetz freilich an sich geboten ist, im Naturstande jedoch fast wirkungslos bleibt, die Garantie der Verwirklichung durch Zwangsgesetze zu geben. In diesem Sinne endigt also das Kapitel:

„Von der zur Staatengründung bewegenden Ursache."

Wie steht es nun bei Pufendorf um die Frage der Auffassung des Verhältnisses von Souverän und Volk, welche, nachdem einmal die Entstehung der politischen Gemeinde ins reine gebracht ist, mit Notwendigkeit sich erhebt? Hier lag auch die Bezugnahme auf Hobbes nahe; denn wir bemerkten, wie gerade in diesem Punkte der englische Rechtsphilosoph neue und ungeahnte Wege beschritt, indem er an den Ergebnissen der Volkssouveränitätslehre mit einer gewissen systematischen Absicht vorbeiging. Die Geschichte jedoch fordert genaue und strenge Rechenschaft; Abweichungen von erkannten Wahrheiten müssen durch einen zureichenden Grund gerechtfertigt werden, um nunmehr ein wirkliches Plus zu ergeben, und diese Revision vollzieht sich mit ihrem Fortschreiten in unentrinnbarer Konsequenz. Der eigne Entwurf des Gedankengefüges verdrängte bei Hobbes die Berücksichtigung der Geschichte seines Problems.

Pufendorf hat in seiner Schrift „Über die Verfassung des Deutschen Reiches", welche er unter dem Pseudonym „Severinus von Monzambano" schrieb, den Freiheitssinn als einen Grundzug deutschen Wesens bezeichnet.[1]) Das Prinzip der Wahl sieht er in der Geschichte des Deutschen Reiches, besonders in der Institution der Kurfürsten angewandt. Im deutschen Partikularismus wirkt die Anlage des Strebens nach Freiheit fort; die Bundesfürsten behalten ihre Souveränität, so daß der Kaiser als Haupt des Staatenbundes erscheint. Allerdings ist Deutschland kein reiner Föderativstaat, da es gleichzeitig eine wenn auch beschränkte Monarchie ist: „Es bleibt also nichts übrig, als Deutschland, wenn man es nach den Regeln der Politik klassifizieren

[1]) Severinus von Monzambano: „Über die Verfassung des Deutschen Reiches", übersetzt von H. Breßlau, Berlin, 1870. 1. Kap., § 2. „Die meisten von ihnen (den alten germanischen Staaten) hatten eine demokratische Verfassung, einige hatten zwar Könige, aber diese waren weniger mit der Macht eines Herrschers, als mit dem Ansehen eines Ratgebers ausgestattet, denn volle Knechtschaft hat dieses Volk nie ertragen können."

will, ein unregelmäßiges und fast monströses Staatengebilde zu nennen . . ." [1])

Schon von diesen geschichtlichen Untersuchungen aus ergibt sich, daß Pufendorf sich Werden und Sein des Staatsoberhauptes anders denken wird als Hobbes. Wir haben oben die von Pufendorf geltend gemachten Gründe beobachtet, aus denen unter den Menschen ohne besondere Vorkehrungen keine Einstimmigkeit erreichbar ist. Soviel Köpfe, soviel Sinne! Die bürgerliche Gesellschaft besteht in der Vereinigung aller Einzelwillen in einen Gesamtwillen. So entsteht ein neues moralisches Subjekt, durch welches die Einheitlichkeit der Handlung gewährleistet ist. Dies ist der Staat in seiner jedesmaligen Regierungsform. Wie sollte indes jene Vereinigung zustande kommen außer durch einen Vertrag? Wie sollte es ferner anders sein, als daß in diesem Vertrag, sofern er nicht nur von den Bürgern untereinander, sondern gleichzeitig von den Bürgern mit dem Herrscher geschlossen wurde, dessen Befehl sie zu befolgen sich verpflichteten, gewisse einschränkende Bedingungen sich antreffen lassen? Von einem solchen Vertrage und vornehmlich von seinen Kautelen will der absolutistisch-monarchische Hobbes nichts wissen. Wie ist dies nun zu verstehen?

Hobbes erkennt in erster Linie einen Vertrag an, durch welchen die Bürger ihre Rechte auf die bürgerliche Gesellschaft übertrugen. Pufendorf geht von einem ähnlichen Gedanken aus. „Um diese bürgerliche Vereinigung gründlich zu verstehen, muß man wissen, daß mehrere natürliche Personen, solange sie nicht zu einer einzigen moralischen Person vereinigt sind, alle ihre Handlungen als Einzelne vollführen und ihre Verbindlichkeiten als Einzelne eingehen, derart, daß so viele Händel und Verbindlichkeiten der Zahl nach sind, wie es natürliche Personen gibt." Wie nun wird aus der bloßen Menge eine strenge Einheit? Die Menge hat kein besonderes Recht, welches sich von dem aller Einzelnen unterschiede. „Damit eine Menge oder viele Menschen zu einer Person werden, der man eine einzige Handlung zuschreiben kann und der gewisse Rechte zustehen, insofern man sie in Gegensatz zu den Einzelnen betrachtet, Rechte, welche sich die Einzelnen nicht zuschreiben können, ist es erforderlich, daß diese vielen ihren Willen und ihre Kräfte durch vorhergehende Verträge vereinigt haben, weil ohne Verträge eine Vereinigung mehrerer von Natur Gleichberechtigter nicht begriffen werden kann." [2])

Diese Vereinigung ist der Vertrag, durch welchen der Staat begründet wird. Aus dem Stande natürlicher Freiheit treten die Men-

[1]) Natur- und Völkerrecht, VII. Buch, 2. Kap., § 6.
[2]) 6. Kap., § 9.

schen durch freien Willensschluß heraus und unterwerfen sich dem Zwange der bürgerlichen Gesellschaft. „Dieser Vertrag wird entweder schlechthin oder unter einer Bedingung eingegangen. Das erste geschieht, wenn sich jemand verpflichtet, dieser Vereinigung anzugehören, welche Regierungsart auch immer die Majorität beschließen wird. Das zweite, wenn jemand die Bedingung hinzugefügt hat, daß die ihm genehme Regierungsweise eingeführt wird. Bei solchen Verträgen ist es erforderlich, daß alle Einzelnen ihre Einwilligung geben.“ [1])

Durch den ersten Zusammenschluß ist nur die Anlage des Staates im Ursprung geschaffen; er wird erst zu einem solchen dadurch, daß sich die nunmehr vereinigte Menge über die Regierungsform schlüssig wird.

Nach Feststellung der Regierungsart durch gemeinsamen Beschluß, wobei es dem Einzelnen, sofern er den Vertrag bedingungsweise eingegangen war, freisteht, sich dem Willen der Mehrheit, wenn sie dem seinen entgegen ist, zu fügen oder dem Staate nicht beizutreten, tritt ein zweiter Vertragsschluß ein. Durch ihn wird die Regierung eingesetzt, welche aus einer oder mehreren Personen besteht. „Kraft dieses Vertrages verpflichtet sich die Regierung zur Besorgung der allgemeinen Sicherheit und Wohlfahrt, die Untertanen zum Gehorsam gegen jene, worin zugleich die Unterwerfung und Vereinigung der Einzelwillen enthalten ist, wodurch der Staat als eine Person sich denken läßt.“ [2])

Wie ist nun bei einer demokratischen Verfassung ein Vertrag als Ursprung ihrer Einrichtung möglich? „Hier erscheinen dieselben bald als Obrigkeit, bald als Untertanen, und es wäre dies also ein Vertrag zwischen derselben Person, einmal in ihrer Eigenschaft als Bürger, ein andermal als Mitglied der öffentlichen Versammlung. Jedoch der Widersinn in dieser Annahme ist nicht so groß, wie es das Ansehen haben mag. Denn es erscheint hier nicht dieselbe Person in zweierlei Relationen und Betrachtungsweisen, wie etwa Titius bald als Vater, bald als Sohn usf., sondern die öffentliche Versammlung ist eine Person so gut wie der einzelne Bürger; sind doch die Einzelnen nicht gleichbedeutend mit dem Volk, bei dem im gedachten Falle die Oberhoheit liegt. Hier ist das Recht des Einzelnen, dort Recht und Machtbefugnis des Volkes; beide sind nach Willen, Handlungen, Werken verschiedene Subjekte. Auch haben die Einzelnen nicht die höchste Gewalt oder einen Teil derselben, sondern das Volk hat sie.“ So ließe sich also ein Vertrag zwischen den einzelnen Bürgern und dem Konzil sehr wohl denken. Ein solcher Vertrag mag freilich praktisch nicht in Frage kommen.

[1]) § 7.
[2]) § 8.

In der demokratischen Verfassung ist die Befolgung der Beschlüsse der Mehrheit der Versammlung unerläßlich, nachdem einmal diese Regierungsform gewählt wurde. „Gleicherweise scheint jeder schon durch Eigenliebe und Eigennutz genügend genötigt, für das Gemeinwohl nach Kräften zu sorgen, mit dem ja seine eigne Wohlfahrt verknüpft ist.“ Die Demokratie ist demnach durch den Vorzug ausgezeichnet, daß sich in ihr die Unterordnung des Einzelnen unter den Willen der Gesamtheit aus bloßer logischer Erwägung ergibt; wer sein eignes Heil erstrebt, muß sich um das der Gesamtheit bekümmern; diese Identität des Strebens des Bürgers und Souveräns ist anscheinend nur hier eine unumstößliche Wahrheit.

Nicht jedoch die Regierungsform steht zur Diskussion, sondern die Frage nach der Begründung des Verhältnisses von Oberhaupt und Untertan. Hier zeigt sich nun, daß seine Geltung, wofern sie nicht auf einem ausdrücklichen Vertrage beruht, auf einen stillschweigenden Vertrag zurückgedeutet wird. Was heißt dies nun anders als daß, wo kein wirklicher Vertrag vorliegt, der sich doch stets in der Sprachvernunft kundgeben würde, die bloße Idee des Vertrages zur Erklärung der Möglichkeit der staatsrechtlichen Ordnung vorausgesetzt wird. „Obgleich es bei Demokratien vielleicht nicht ein solches Gebot der Notwendigkeit ist wie bei anderen Staatsformen, daß jener Vertrag oder jene gegenseitige Vereinbarung über die Ausübung der Pflicht des Herrschers und des Untertans ausdrücklich stattfand, so ist jener doch wenigstens überhaupt als stillschweigender Akt zu denken.“ Der Beschluß über die Einführung der Demokratie verpflichtet lediglich den Einzelnen zur Zugehörigkeit, solange, wie diese Regierungsform dem Volke zusagt, jedoch zu keinen weiteren sozialen Aufgaben. Woher stammt aber die Forderung, daß der Einzelne sein eignes Wohl dem der Gesamtheit unterordnen, den Beschlüssen der Volksversammlung gehorchen müsse? Woher rührt die Verbindlichkeit, welche dem Bürger auferlegt ist, diese Versammlungen fleißig zu besuchen? „Wo nun eine rechtliche Verbindlichkeit erscheint, muß es einen Ursprung für sie geben; diese besteht in nichts anderem als in dem Vertrage, auf welchen wir eben hinwiesen.“

Die Pflichten, welche die Untertanen übernehmen, den Geboten der Regierung zu folgen, der Herrscher- oder der Fürstenrat, das Wohl des Staates zu besorgen, pflegen in Oligarchien und Monarchien bei der Wahl des Oberhauptes von diesem und den Untertanen ausdrücklich beschworen zu werden. Kann die gegenseitige Treue und die Verpflichtung zu vordem nicht geschuldeten Leistungen anderswoher als aus einem Vertrage abgeleitet werden? Die Unterwerfung einer Vielheit unter einen König könnte durch einen einzigen Vertrag zu-

stande kommen; insbesondere entsteht die Staatsangehörigkeit dort auf diese Weise, wo es sich um die bloße Aufnahme des Einzelnen in ein bestehendes Gemeinwesen durch dessen Übernahme der staatsbürgerlichen Pflichten handelt. Wie kann nun — so wendet Pufendorf gegen sich selbst ein — von einem Vertrage dort gesprochen werden, wo wir ihn geschichtlich nicht aufzeigen können? Hier muß an die Stelle der historischen Betrachtung die begriffliche Erklärung treten: „Übrigens hat es nichts auf sich, wollte jemand behaupten, daß deshalb, weil der erste Ursprung der meisten Staaten unbekannt ist, dasjenige erdichtet sei, was wir über die sie erzeugenden Verträge gesagt haben. Denn es ist gewiß, daß jede bürgerliche Gesellschaft einmal einen Ursprung gehabt hat. Es war anderseits notwendig, daß vor der Begründung des Staatswesens jene, aus denen sich die Bürgerschaft zusammensetzt, noch nicht durch ein solches Band wie nach dieser gebunden waren." Nur ein stillschweigender Vertrag kann das Hervortreten dieser neuen Aufgaben des Oberhauptes und des Bürgers bei dem staatlichen Zusammenschlusse erklären. „Warum sollten wir den Ursprung einer Sache durch Vernunftschlüsse nicht erforschen können, obgleich es über ihn keine schriftlichen Aufzeichnungen gibt?"

Umgekehrt könnte man versucht sein, die Anmerkung Pufendorfs dahin zu berichtigen, daß der Ursprung — da er nicht den historischen Anfang bedeutet — mit Recht nicht in den Dokumenten gesucht wird, sondern einzig aus der Quelle der Vernunft und ihren Schlüssen zu schöpfen ist: er besteht in denjenigen Elementen, welche den hier fraglichen Gegenstand jenes Rechtsverhältnisses ermöglichen, welches die Beziehung von Einzelsubjekt und Obrigkeit ausdrückt.

Wir sind oben von dem Verhältnis Pufendorfs zu Hobbes ausgegangen. Pufendorfs Ansicht ist nunmehr durchsichtig. Der Vertrag zwischen Untertan und Souverän ist ein nur gedachter und bedingungsweise geschlossener: jener verpflichtet sich zum Gehorsam, dieser zur Beförderung des Wohles der Gesellschaft.[1]) Anders Hobbes. Er erkennt ein solches Vertragsverhältnis nicht an, in welchem bei aller Unterordnung des Bürgers unter das Staatsoberhaupt die Gleichwertigkeit der Kontrahenten insofern gewahrt bleibt, als Nichterfüllung der Vertragspflichten von seiten des Regenten auch den Untertan seiner Verbindlichkeit enthebt. Ein Vertrag sollte freilich auch bei Hobbes die Obrigkeit begründen. In den Ausführungen unseres Autors heißt

[1]) Die Lösung des Vertragsverhältnisses ist den Bürgern nur bei offenbarem Rechtsbruch des Herrschers erlaubt. „Die Gehorsamsverweigerung kann die Obrigkeit stets leicht vermeiden, wenn sie nur bedenken will, daß auch die höchstgestellten Sterblichen nicht frei von der Bindung an die Gesetze sind, die in der menschlichen Bestimmung liegen." (§ 10.)

es hierüber: „Es sind nun die Gründe genauer zu untersuchen, auf welche Hobbes seine Behauptung aufgebaut hat. Erstlich ist es unserer Meinung nach ungereimt, wenn er De cive cap. 5, § 8 die Pflicht der Untertanen gegen die Obrigkeit aus einem solchen Vertrag herleiten will, durch welchen ein jeder jedem andern sich verpflichtet, sich in den Willen jenes Mannes zu fügen, dem er sich einmal unterworfen hat.“[1])

Ein absolutes, unauflösliches Verhältnis soll begründet werden, indem der Vertrag, in welchem die Übertragung der Herrschaft geschieht, ausgeschaltet und an seine Stelle einzig eine bloße Vereinbarung der Bürger untereinander gesetzt wird. Was verbürgt jedoch ihre Unaufhebbarkeit? „Übrigens scheint es sehr gefährlich zu sein, aus einem Vertrag mit jedem beliebigen Mitbürger die Verpflichtung gegen den König abzuleiten, so daß einer mit dem andern sich folgendermaßen verglichen: ich übertrage mein Recht dir zuliebe auf den König, damit du dein Recht mir zuliebe auf ihn überträgst. Denn auf diese Weise wird es den Anschein haben, als hätte jeder Bürger die Notwendigkeit der Gehorsamsleistung von der Gehorsamsleistung jedes beliebigen andern Bürgers abhängig gemacht, und es wären demnach, wenn der andere nicht Gehorsam leistete, auch alle übrigen von dieser Pflicht befreit.“ Hat nun Hobbes diese naheliegende und höchst bedenkliche Folgerung hinreichend abgewehrt? „Ebenso unzweckmäßig ist, was Hobbes cap. 6 § 13 sagt: ‚Die Verpflichtung, der bürgerlichen Obrigkeit Gehorsam zu leisten, fließe nicht unmittelbar aus diesem Vertrag, in welchem die Bürger ihr gesamtes Recht auf den Staat übertrugen, sondern mittelbar, nämlich daraus, daß ohne Gehorsam das Obrigkeitsrecht bedeutungslos wäre und folglich überhaupt kein Gemeinwesen errichtet worden wäre.‘ Was bedarf es der Umschweife, wo man geradezu gehen kann? Denn was ihn bewogen zu haben scheint, ist ein nichtiger Beweisgrund. Er setzt nämlich stillschweigend voraus, daß etwas, worüber man vertragsmäßig übereingekommen ist, rechtmäßig nicht verweigert werden könne.“

Beruhte die Übertragung der Herrscherrechte auf einem besonderen Kontrakt, so wäre das Verhältnis von Souverän und Untertan bedingt und lösbar. Ein Vertrag ist indes nach Hobbes schlechthin unauflösbar. So muß es bei jenem ersten Urvertrage sein Bewenden haben, durch welchen die Menschen, welche sich zusammenschlossen, zu Bürgern eines Staates wurden. Die Herrschaft über diesen ver-

[1]) § 11.

körpert sich für Hobbes vornehmlich im monarchischen Oberhaupt, in der Person des Regenten. Es gibt also nach jener ersten Tat der Gemeinschaftsbegründung und Vergesellschaftung kein Zurück und keine Wahl und kein Recht des Vertragsschließers mehr. Der Vertrag überträgt die Würde des Souveräns an die staatliche Obrigkeit, welche mit dem Staate identisch ist, wobei das Oberhaupt lediglich Empfänger und in keiner Weise als Kontrahent an Vertragspflichten in der Art gebunden ist, daß sein einmal erworbenes Recht von deren Erfüllung abhängig gemacht wird. Gegen eine solche Verabsolutierung der an sich willkürlichen und freien Wahl des Monarchen oder der Regierung legt Pufendorf Verwahrung ein. Er fährt an der obigen Stelle folgendermaßen fort: „Es könne (nach Hobbes) vom Könige mit einigem Recht befohlen werden, was der Bürger mit Recht verweigern könne, z. B. falls der König befiehlt, daß ich mich oder meinen Vater oder selbst den König, der dazu verurteilt ist, töte. Es sei füglich aus einer andern Quelle als aus dem Vertrage mit dem Könige die Gehorsamspflicht der Bürger abzuleiten.“ [1]) Diese Quelle ist ersichtlich die staatliche Majestät, an die der Einzelne seine Rechte verloren hat, und durch deren Bestand, da sie nur im Oberhaupt erscheint, jedes persönliche Vertragsverhältnis des Monarchen und Bürgers ausgeschlossen ist. Von hier aus verstehen wir den Einwand, welcher nun folgt: „Wohingegen wir behaupten, daß die rechtmäßige Gewalt des Königs und die Pflicht der Bürger sich wechselweise entsprechen, und daher in Abrede stellen, daß von einem Könige mit Recht etwas befohlen werden könne, was der Untertan mit Recht verweigert. Denn der König kann nichts mit Recht befehlen, als was mit dem Endzweck der Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft übereinstimmt oder als hierzu angemessen befunden wird. Sollte er gegen diesen Endzweck aus Arglist oder im Wahne Anordnungen getroffen haben, so wird man nicht meinen wollen, daß er dies mit Recht tue... Die angeführten Beispiele treffen die Sache nicht. Sollte der Fall eintreten, daß der König solche Verrichtungen jemandem mit Recht auferlegen könnte, d. h. daß sie vom Bürger zum Wohl des Staates vollbracht werden sollen, so wird der Untertan die Ausführung der Befehle mit keinem Rechte verweigern können.“

Nicht der bloße Zweck des Wohls der Gesamtheit ist, wie Hobbes will, die Rechtfertigung der einmal eingeführten und beschlossenen staatlichen Organisation, sondern diese ist an die Bedingung gebunden, daß sich Monarch und Bürger in seiner Beförderung betätigen. Beider Rechte bestehen, sofern sie diese Forderung erfüllen. Wenn Hobbes

[1]) § 12

im 6. Kapitel der Schrift De cive den König das Recht durch Schenkung von den Untertanen empfangen läßt, so widerspricht diese Auffassung dem Gedanken der Herrschaftsübertragung. „Eine Schenkung ist es, wenn von einem Teil das Recht auf den andern übertragen wird (De cive cap. 2 § 8, 9). Wenn hingegen die Herrschaft auf den König übertragen wird, so ist dies eine wechselseitige Übertragung des Rechtes oder ein gegenseitiges Versprechen. Die Bürger geloben Gehorsam, der König die Sorge für den Staat, Leistungen, zu denen vor diesem Akt niemand verpflichtet war.“ [1])

Das wäre kein Recht, welches nicht die Bedingungen des Verhaltens von Mensch zu Mensch festlegte. Die Übertragung des Rechtes kann nur die Teilung der Pflichten bedeuten wollen — unter dem Leitstern des Wohls der bürgerlichen Gesellschaft. Rechte bestehen nur innerhalb der Ausübung der rechtmäßigen Handlung, d. h. bei Erfüllung der Pflichten. Die bloße Institution des Staates und der Organe seiner Verwaltung ist von sich aus nicht zureichend, das Staatswohl zu begründen. Im Anfang war die Tat.

[1]) § 11.

Siebentes Kapitel

Leibniz

Die philosophische Begründung der Rechtswissenschaft

Leibniz, dem in der Universalität seiner geistigen Interessen kein Anliegen der menschlichen Vernunfterkenntnis fremd war, wandte nicht zum wenigsten der Begründung der Rechtswissenschaft sein Augenmerk zu. Wie alle Fragen, die sich dieser erste moderne Systematiker der Philosophie stellte, durch die Beziehung auf das System der Wissenschaften eine vertiefte Bedeutung erhielten, so auch hier die Aufgaben der Rechtslehre.

So ist es begreiflich, daß Leibniz den Begriff des Naturrechts aus der Geschichte entnahm und auf ihn die positiven Gesetze bezog. Dort war ja bereits ein bedeutender Versuch der philosophischen Begründung der Rechtswissenschaft vollzogen.

Interessant ist hier insbesondere die von Leibniz für seinen diplomatischen Kodex des Völkerrechts verfaßte Vorrede.[1]) In ihr entwickelt er nämlich die philosophischen Bedingungen des Naturrechts. Indem dies nun geschieht, wird die Identität der Voraussetzungen der reinen Rechtslehre mit den Grundbegriffen der philosophischen Ethik ersichtlich. Das scheint zwar ein gewagtes Unternehmen zu sein. Sind nicht die Forderungen des Rechts nur dadurch wirksam, daß der Staat die hier erkannten und festgestellten Begriffe mit dem Schilde seiner äußeren Macht beschützt und hierdurch verwaltet? Es scheint mithin Recht ohne Zwang nicht geben zu können, während doch anderseits die idealistische Sittenlehre auf der für sie unerläßlichen Grundlage der Freiheit beruht. Leibniz stellt, wie wir sehen werden, jene realpolitischen Erwägungen zurück, wo es sich darum handelt, die reine Rechtslehre philosophisch zu begründen.[2]) Es gilt, die Bewußtseinsquellen

[1]) Leibnitii de suo codice juris gentium diplomatico monitum, Ausgabe Dutens, Bd. IV., S. 285 ff.

[2]) Die Rechtslehre ist die Wissenschaft von dem, was gerecht ist, oder von der Freiheit und den Pflichten oder die Wissenschaft vom Recht in konkreten

des Rechtes zu ermitteln, mag dieses und seine Institutionen in der äußeren Wirklichkeit wie immer verbrämt erscheinen. Das Abstrakte behält seine Bedeutung für das Konkrete alsdann noch, wenn es dieses nicht in seinem ganzen Umfange auszuschöpfen erlaubt. Wie es allgemein zugestandene Prinzipien der theoretischen Naturerkenntnis gibt, so müssen sich entsprechende Grundbegriffe in allen Fragen des Geistes finden lassen.

Die Liebe bezeichnet die psychologische Quelle des Rechtes im Menschengeist. „Menschenliebe ist allgemeines Wohlwollen... Denn Lieben heißt, sich am Glück des Nächsten freuen oder, was auf dasselbe herauskommt, das fremde Glück wie sein eigenes ansehen. Von hier aus läßt sich ein schwieriger Knoten auflösen, der auch in der Theorie von großer Bedeutung ist, wie Liebe ohne Lohn, frei von Hoffnung, Furcht und jeder Rücksicht auf Nutzen möglich ist. Eine jede nützliche Tat, die erfreut, trägt zu unserem Glück bei, und was hierbei erfreut, wird an sich erstrebt. Wie nun die Betrachtung des Schönen an sich gefällt und ein Gemälde Raphaels den Kunstverständigen ergreift, ohne daß er sich begriffliche Rechenschaft über das vorliegende Objekt ablegt, so daß er gleichsam durch ein Geheimnis der Liebe in das Anschauen versinkt und in Entzücken schwelgt, so geht hierbei der Affekt, weil ein schöner Gegenstand dem Glücke dient, in die wahre Liebe über... Da die Weisheit die Liebe leiten muß, so bedarf es noch ihrer Definition. Ich meine nun, daß dem Begriff des Menschen am besten Genüge getan wird, wenn wir sagen, daß Weisheit nichts anderes ist als die Wissenschaft vom Glücke selbst. So werden wir auf den Begriff des Glückes zurückgeführt, den zu erklären nicht dieses Ortes ist. Aus dieser Quelle fließt das Recht der Natur, von dem es drei Grade gibt: das strenge Recht (ius strictum) bei der wechselseitigen Gerechtigkeit, die Billigkeit (aequitas) oder im strengen Verstand des Wortes die Liebe (caritas), endlich die Frömmigkeit (pietas) oder die Rechtschaffenheit (probitas) in der allgemeinen Gerechtigkeit, woraus ebenso viele allgemeine und verbreitete Rechtsvorschriften entstehen, als da sind, niemanden zu verletzen, jedem das Seine zu erteilen, ehrbar (honeste) oder vielmehr fromm (pie) zu leben... Es ist eine Vorschrift des reinen oder strengen Rechtes, daß niemand verletzt werden darf, damit er nicht im bürgerlichen Leben zu gerichtlicher Klage schreiten muß, außerhalb desselben nicht das Recht des Krieges in Kraft tritt. Hieraus entsteht eine Art der Gerechtigkeit, welche die Philosophen wechselseitig nennen, und das Recht, welches Grotius Potenz (facultas) benamst. Den höheren

Fällen. Ich nenne sie Wissenschaft, obwohl eine praktische, weil aus der alleinigen Definition des guten Menschen alle ihre Sätze bewiesen werden können . . ." (Mollat, Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften. Leipzig 1893, S. 1.)

Grad nenne ich Billigkeit oder, wenn man lieber will, Menschenliebe (im engeren Sinne), welche ich über die Strenge des reinen Rechts hinaus noch auf die Verpflichtungen erstrecke, aus denen ein erzwingbarer Anspruch den Beteiligten nicht erwächst: wie auf Dankbarkeit, Mitleid, in bezug auf welche wir nach Grotius nur die ‚Möglichkeit' ihrer teilhaft zu werden, nicht die ‚Macht' hierzu besitzen. Und wie es zum untersten Grade gehörte, niemanden zu verletzen, so zum mittleren, allen zu nützen, freilich nur in demjenigen Grade, der jedem zukommt, oder den er verdient, wofern man nämlich nicht allen nützen kann. Daher gehört hierher die austeilende, die distributive Gerechtigkeit und die Rechtsvorschrift, welche jedem das Seine zu geben befiehlt. Und hierauf beziehen sich im Staat die politischen Gesetze, welche das Glück der Untertanen bezwecken und bewirken, daß ein Recht, wofür nur die Anlage gegeben ist, erworben wird, d. h. daß nunmehr die einen verlangen können, was die anderen billigerweise gewähren müssen. Und während auf der untersten Rechtsstufe die Unterschiede unter den Menschen nicht in Betracht gezogen wurden, außer sofern sie aus dem Geschäfte selbst sich ergeben, sondern alle Menschen als gleich gelten, so werden gleichwohl auf dieser höheren Stufe die Verdienste gewogen, woher die Vorrechte, Belohnungen, Strafen ihren Ursprung haben."

Das Naturrecht entspringt aus der Menschenliebe, der Genugtuung, die dem Menschen der Beitrag zu dem Gesamtwohl der Gesellschaft gibt. Die uneigennützige Liebe bezeugt sich darin, daß man die Sache des andern zu seiner eignen macht, sein Selbst in dem Wohl des Nächsten und somit der Allgemeinheit wiederfindet und ihr Glück zum eignen macht. Der Nutzen der Gesamtheit ist ein Gut, das an sich und nicht aus Selbstsucht erstrebt wird. Es geht hiermit wie bei der Betrachtung der Schönheit. Darin besteht das Geheimnis dieser Liebe, daß die bloße Hingabe an die Idee des Schönen Glücksgefühle auslöst, ohne daß wir irgendein materielles Interesse an dem Gegenstande nehmen. Der Affekt, wie er hier beschrieben wurde, wird zur wahren Liebe. Das Naturrecht besitzt drei Grade: das strenge Recht, die Billigkeit und die allgemeine Gerechtigkeit. Während die erste Grundlage des Rechtes die Gleichheit ist, dem jus strictum gemäß, welches diese erste Beziehung von Mensch zu Mensch formuliert, erhebt sich auf diesem Grunde die billige Einschätzung des Verdienstes, die distributive Kategorie der Gerechtigkeit, welche den Beitrag berücksichtigt, den ein jeder für das soziale Ganze leistet, und danach die Gegenleistung bemißt, die er füglich für sich von dem andern verlangen und beanspruchen darf. Die Ungleichheit ist nicht ursprünglich gegeben, sondern entsteht in dem freien Spiel der Kräfte der einzelnen Individuen

auf der Rechtsgrundlage der Gleichheit. Die Gleichheit bedeutet die allgemeine Bedingung der Kraftentfaltung; die Ungleichheit entsteht in ihrer Anwendung.

Auch für Leibniz ist der erste primitive Zustand wie für Hobbes der Krieg. Denn die erste Stufe des Rechtes dient der Erhaltung des Friedens, die zweite der Steigerung des Glücks durch Anteilnahme am Schicksal der andern. Der dritte Grad der Gerechtigkeit greift über das Erdenleben in seinen Forderungen hinaus. Diese Gattung des Rechts wird freilich von der Philosophie mehr empfohlen als streng abgeleitet. „Die oberste Stufe des Rechtes habe ich" — so führt Leibniz aus — „als Redlichkeit (probitas) oder besser als Frömmigkeit (pietas) bezeichnet. Denn bis hierher kann das Gesagte so aufgefaßt werden, daß es auf die Grenzen des Erdenlebens Bezug hat. Das reine oder strenge Recht entsteht aus den Prinzipien, welche der Begründung der Erhaltung des Friedens dienen, die Billigkeit oder Liebe hat ein etwas höheres Ziel im Auge, nämlich, indem jeder dem Nächsten nach Kräften hilft, am fremden Glück sein eigenes zu erhöhen, und kurz gesagt: das strenge Recht vermeidet das Unglück und Ungemach, das nächst höhere will dem Glück dienen, doch nur insoweit, als es sich auf diesen sterblichen Zustand erstreckt. Daß wir jedoch das Leben selbst und was dieses Leben erstrebenswert erscheinen läßt, einem bedeutenden Gewinn für den Nächsten hintansetzen müssen, so daß man auch die größten Schmerzen zugunsten anderer ertragen muß, wird von den Philosophen mehr rühmlich empfohlen als streng bewiesen. Denn die Zierde und der Ruhm und das Gefühl des an der Vortrefflichkeit Freude empfindenden Geistes, auf welche sie unter dem Namen der Ehre Bezug nehmen, sind erwiesenermaßen zwar bedeutende geistige Güter, wiegen aber nicht unbedingt jedes Übel und jeden Grad seiner Bitterkeit auf, da nicht die Einbildungskraft eines jeden in gleicher Weise davon ergriffen wird, besonders nicht desjenigen, dem weder eine großzügige Erziehung noch edle Lebensgewohnheit, sei es nun die Schule des Lebens oder die Zucht einer Gesellschaft oder der Genuß der geistigen Güter, die Schätzung der Ehre zur Gewohnheit hat werden lassen. Damit jedoch dem allgemeinen Beweise genügt wird, daß alles Ehrenwerte nützlich und alles Schimpfliche schädlich ist, muß man den Gedanken der Unsterblichkeit der Seele und Gottes als Herrschers über die Welt hinzunehmen. So kommt es, daß alle als im vollkommensten Staate lebend vorgestellt werden unter einem Monarchen, der seiner Weisheit wegen weder getäuscht werden, noch welchem man sich seiner Macht wegen entziehen kann. Auch ist er so liebenswert, daß es ein Glück ist, einem solchen Herren zu

dienen... Aus dieser Überlegung folgt der Begriff einer universellen Gerechtigkeit, welche alle anderen Tugenden in sich begreift, wozu gehört, was sonst von keinem Interesse für einen andern zu sein scheint, zum Beispiel, daß wir unseren Leib oder unsere Gesundheit nicht verderben, außer den menschlichen Gesetzen das Naturrecht, d. i. die ewigen Gesetze der göttlichen Monarchie beachten, da wir uns und das Unsrige Gott schulden. Denn wie schon im Interesse des Staates, so ist es noch weit mehr im Interesse des Universums, daß niemand seine eigene Sache schlecht verwalte. Daher empfängt von hier aus jene oberste Rechtsvorschrift ihre Kraft, welche ehrenhaft (das heißt fromm) zu leben befiehlt. Und in diesem Sinne ist rechtmäßig von gelehrten Männern das der christlichen Lehre gemäße Natur- und Völkerrecht zu den Desideraten gezählt worden... So sehen wir also drei Rechtsvorschriften und drei Stufen der Gerechtigkeit sehr treffend erklärt und die Quellen des Naturrechts bezeichnet."

Natur- und Völkerrecht sind, wie sich hier ergibt, ethische Postulate, die in Übereinstimmung mit der christlichen Lehre stehen. Zwischen den Voraussetzungen des Tugendwissens und der Rechtslehre besteht für Leibniz kein Unterschied. Wo Natur- und Völkerrecht in ihrem ersten Ursprung betrachtet werden, wo auf ihre philosophische Begründung zurückgegangen wird, sieht man sich hierfür auf die reine Ethik geführt. Die Rechtsbegriffe fließen aus der Idee des Guten; sie ist der letzte Punkt in der rückschauenden Begründung und der erste in der Deduktion.

Natur- und Völkerrecht sind ein ewiges Recht im Unterschied von den zeitlich giltigen, den empirischen Umständen der Geschichte und der eigentümlichen Beschaffenheit des besonderen Staates angepaßten rechtlichen Einrichtungen. „Außer den ewigen Rechten der vernünftigen Natur, welche aus göttlicher Quelle fließen, gibt es noch ein freiwilliges Recht, welches durch Sitten überkommen oder von einer höheren Gewalt begründet wurde. Und im Staat hat das bürgerliche Recht von demjenigen die Kraft und Geltung, der die höchste Gewalt innehat. Außerhalb des Staates oder unter denen, welche Inhaber der höchsten Gewalt sind (von welchen es bisweilen mehrere in demselben Staat gibt), ist der Ort, wo das freiwillige Völkerrecht herrscht, das durch stillschweigende Übereinkunft der Völker im Schwange ist. Es ist jedoch nicht erforderlich, daß es allen Völkern und allen Zeiten angehört, da in vielen Stücken ein anderes bei den Indern, ein anderes bei den Europäern Anerkennung findet und es auch bei uns im Lauf der Jahrhunderte sich ändert, wie es auch unser Werk beweisen wird." Neben dem auf ewigen

Rechtssätzen beruhenden gibt es ein willkürliches, zeitlichen Änderungen unterworfenes Völkerrecht.

Die Untersuchung über das allgemeine Recht führt naturgemäß zur Betrachtung derjenigen Beschlüsse der Christenheit, die auf Konzilien gefaßt wurden und Gesetzescharakter erlangten. Sie erheben den Anspruch, ein die Nationalitäten und ihre Gesetze überragendes, umspannendes und verbindendes Recht zu schaffen, und sind hierdurch der erste Versuch eines Völkerrechts. „Es haben jedoch die Christen noch ein anderes gemeinsames Band, das göttliche positive Recht, welches in dem Gottesdienst Bestand hat. Hierzu kommen die heiligen kanonischen Vorschriften, welche von der ganzen Geistlichkeit anerkannt und angenommen sind, und später im Abendlande die Gerichte der Kirchenhäupter, denen sich Könige und Völker unterwarfen. Und insgesamt (und übereinstimmend mit den Geboten der Vernunft) hat es, wie ich sehe, lange Beifall gefunden, daß ein gemeinsamer christlicher Staat gedacht wurde, dessen Häupter in kirchlichen Dingen der Oberpriester, in weltlichen der römische Kaiser waren, der auch dieses Recht von der alten römischen Monarchie her, unbeschadet des Rechtes der Könige und Fürsten, behalten zu haben scheint, soweit es zum gemeinsamen Wohl der Christenheit erforderlich ist."

Damit ist ein wichtiges Element Danteschen staatsphilosophischen Denkens festgehalten. Der Gedanke der Verbindung der Ideen des christlichen Staates und des Völkerrechts wird ausgesprochen. „Und so konnte gesagt werden, daß der Kaiser der geborene Führer der Christen gegen die Ungläubigen ist. Auch wird der Kaiser häufig der Anwalt des römischen Herrscheramts und der gesamten Kirche genannt... Durch jene Verknüpfung der christlichen Völker also, die von der alten Macht der Römer übriggeblieben war, scheint es auch geschehen zu sein, daß die römischen Gesetze an Stelle des allgemeinen Völkerrechts figurierten." Das Völkerrecht wird hier geschichtlich aus dem römischen Recht abgeleitet. Die Stellung des römischen Kaisers macht diese Entwicklung verständlich. In Rom befand sich das Haupt der christlichen Kirche. Hiermit hing es zusammen, daß das partikulare römische Recht zu einem universellen Recht wurde und werden durfte, welches von da ab alle christlichen Völker anerkennen. Die völkerrechtlichen Beziehungen wurden durch dieses zum ersten Male vorgeschrieben und geregelt. Der gemeinsame christliche Staat, der hier im Gedankenentwurf vorliegt, steht unter dem Papst in geistlichen und dem römischen Kaiser in weltlichen Dingen.

Somit ist eine Frage gelöst, die in der Anwendung des Völkerrechts eine beständige Aufgabe bildet. Es muß eine juristische Person geben, welche die völkerrechtlichen Beziehungen nicht so sehr eingeht

wie verwaltet; denn jede Handlung hat doch einen Bürgen, ein Subjekt, das für sie eintritt, zur Voraussetzung. Der Kaiser ist in dieser Ansicht der verantwortliche Leiter des Völkerrechts. Allgemein wird ein solches Subjekt des Völkerrechts gefordert. „Die Grundlage des Bündnisrechtes, welches die Beziehungen der Völker zueinander regelt, ist das Naturrecht selbst, dessen Prinzipien wir kurz zuvor angeführt haben. Hierauf bauen sich die Beschlüsse der Völker auf, welche mit Zeit und Ort wandelbar sind. Es erscheint als Beispiel unserer zusammenfassenden Betrachtung angebracht, einiges von vielem über die betreffenden Personen, Handlungen und Dinge anzumerken. Die Person des Völkerrechts hat inne, wer die Freiheit in Staatssachen (libertas publica) besitzt, so daß sie in keines anderen Gewalt ist und er allein das Recht der Kriegserklärung und des Bündnisschlusses hat, wie sehr er auch einem Oberen zu Treue und Gehorsam verpflichtet ist. Wenn nun sein Ansehen groß ist, so heißt es Oberherrschaft, und er heißt Souverän oder Potentat... Die ‚Souveränität' schließt im Staat einen noch Höheren ebensowenig aus wie in der Kirche das Primat einen Oberen. Jedoch wird unter den Obergewalten eine Auswahl getroffen, und es wird dafür gehalten, daß derjenige die Oberherrschaft innehabe, welcher hinreichend Freiheit und Gewalt besitzt, um in Angelegenheiten der Völker mit Waffengewalt und Bündnissen kraft seines Ansehens eingreifen zu können." Daß es sich hierbei nicht in erster Linie um eine natürliche Person handelt, leuchtet ein. „In freien Staaten wird die Staatspersönlichkeit wie eine natürliche angesehen, die einen Willen hat. Wenn nun durch die Grundgesetze der Staat nicht genügend gesichert und geschützt ist, so daß ihm kein bestimmter Wille vorgezeichnet ist, so hat seine Gestalt eine gewisse Unregelmäßigkeit, wie sehr richtig der hochgelehrte Verfasser des Monzambano dartat, von dem am vornehmlichsten diese Lehre beleuchtet wurde." Die Grundgesetze des Staates also schreiben der Staatsperson das Gesetz des Handelns vor. Sie gleicht einer natürlichen, wenn diese den Willen des Trägers der Oberherrschaft eindeutig bedingen und bestimmen. — Greifen wir nunmehr auf den Anfang dieser Dissertation, welche als Einleitung zum ersten Teil des Codex gentium diplomaticus dienen soll, zurück. Sehr bezeichnend ist er der Betrachtung über die Schwäche und Unsicherheit der Bündnisse gewidmet. „Lysander sagte einst, daß Kinder mit Nüssen, Greise mit Eiden spielen; heute jedoch könnte man vielfach mit gutem Grunde sagen, daß von den Mächtigen privat mit Schriftstücken, im Staat mit Bündnissen gespielt wird."

Die Treue des Kontrahenten ist nicht immer verbürgt. So entsteht mit Recht die Hobbessche Anschauung vom Kriege aller gegen alle.

Doch ist sie mit Vorbehalt zu adoptieren. „Hieraus schloß der sehr scharfsinnige Verfasser der ‚Elementa de cive', daß zwischen den verschiedenen Völkern und Staaten ein ewiger Krieg sei, und das wäre sonst nicht widersinnig, würde nur diese Lehre nicht auf das Recht zu schaden, sondern die Klugheit der Vorsicht und des Schutzes bezogen." Die satirische Überschrift: ‚Zum ewigen Frieden' auf dem Schilde eines holländischen Gastwirts, auf dem ein Kirchhof gemalt war, hat einen tiefen Sinn. „Der Friede mit einem mächtigen Feinde ist wie das Atemholen zweier Gladiatoren und bisweilen nicht einmal einem Waffenstillstand gleich zu achten... Auch wird unzweifelhaft durch ungünstige Bedingungen die Scham des Unterliegenden erregt, das Verlangen des Siegers erst recht erweckt und angespornt." Der ewige Friede scheint ein utopisches Ziel. Das Ideal bedeutet indes die Forderung, den höchsten Grad des Erreichbaren zu bestimmen. Diese eigentümliche Stellung des Ideals zwischen Erreichbarem und Unerreichbarem wird beschrieben, wenn es heißt: „Dies ist eine Bedingung der menschlichen Verhältnisse, und der Brauch des Landes oder die Art der Zeiten bringt es mit sich, daß der Fürst immer Krieg führen und dennoch immer über Krieg und Frieden verhandeln muß."

Die Ideen werden zwar selbständig und unabhängig von der Erfahrung begründet, gehören jedoch geschichtlich einem systematisch sich entwickelnden Zusammenhang an. Worin bezeugt sich dieser? Das Studium der Geschichte findet in den diplomatischen Urkunden einen greifbaren Gegenstand. „Es besteht also in den Staatsvorschriften der sicherste Teil der Geschichte, durch welche ebenso wie durch Münzen und Inschriften in Stein die geschichtliche Wahrheit der Nachkommenschaft überliefert wird."

Mit der Rechtswissenschaft zugleich wird die Geschichtswissenschaft begründet. So eng ist der systematische Zusammenhang dieser Disziplinen. Es gibt keinen exakteren Weg, den gedanklichen Gehalt der Vergangenheit zu entziffern, als an der Hand der Aktenstücke, die ein Zeugnis für die Art und Weise liefern, wie sich der Rechts- und Staatsgedanke gemäß den Forderungen der Zeit- und Weltlage, in der die Völker sich jeweilig befinden, begrifflich ausspricht.

Wir haben bereits oben beachtet, wie Leibniz die Idee der Gerechtigkeit aus dem Begriff der Humanität ableitet. Dieser gehört ihr so wesentlich zu, daß sie mit seiner Aufhebung ihre Bedeutung verliert. Aus diesem Gesichtspunkt wird nun der sophistische Carneades korrigiert. „Ein guter Mensch ist derjenige, welcher, soweit es im Einklang mit der Vernunft steht, alle liebt. Die Gerechtigkeit also, welche Tugend die Leiterin dieses Affektes ist, den die Griechen ‚Philanthropie' nennen, werden wir, wenn ich nicht irre, am passend-

sten als Liebe des Weisen definieren, d. i. welche den Vorschriften der Weisheit folgt. Was also Carneades gesagt haben soll, daß die Gerechtigkeit die höchste Torheit ist, weil sie den Nutzen eines andern unter Außerachtlassung des eignen zu besorgen befiehlt, rührt von der Unkenntnis ihrer Definition her." [1])

Über jene Definition hinaus wäre es nicht billig, einen Existentialbeweis der Gerechtigkeit zu fordern. Hier liegt nun der eigentliche Schwerpunkt der Leibnizschen Rechtsphilosophie. Rechtswissenschaft ist Wissenschaft vom Gerechten; mit dieser Definition ist sie auf die Philosophie bezogen. Die philosophische Begründung sichert vor der Auffassung des Rechtes als Sonderinteresses einer Minderheit, vor der Beschränkung seiner Aufgaben auf den unmittelbaren Nutzen und vor der Aufhebung seines Begriffes durch seine Gleichsetzung mit dem Machtgedanken. „Es ist also gerecht, was im Sinne der Allgemeinheit ist, und das allgemeine Wohl ist das oberste Gesetz. Das Allgemeinwohl jedoch wird nicht in bezug auf wenige verstanden, nicht auf ein bestimmtes Volk, sondern auf alle, welche im Staate Gottes sind und sozusagen im Staatswesen des Universums." [2])

Es widerspricht dem Begriff des Rechtes, daß ein Mitglied der Menschheit von den Wohltaten der Gerechtigkeit ausgeschlossen wird. Die Civitas Dei des Augustinus, welcher wir hier offenbar begegnen, hat eine Bedeutung für die Grundlegung der Ethik gewonnen. Der Gottesstaat ist der Idealstaat der Menschen, welcher die Allheit der Lebenden und Strebenden umfaßt. Wie man sich im einzelnen die Verwirklichung des Völkerrechts denken mag, und wie weit man auch immer empirisch von einer solchen entfernt scheint, so bleibt die philosophische Grundlage der Einheit der Menschheit bestehen, welche einzig mit der Idee des Gerechten steht und fällt.

In diesem Weltreiche gilt das Naturrecht der ungeschriebenen Gesetze, wenn es auch tatsächlich durch unsere Unvollkommenheit sich nicht ausnahmslos behaupten kann. „Hieraus erhellt, daß die Vorschriften des ewigen Rechtes, welches wir auch das natürliche nennen, gleichbedeutend mit den Gesetzen des besten Staates sind, von denen

---

[1]) „Von hier aus läßt sich dem Carneades begegnen, welcher die Gerechtigkeit für die größte Torheit erklärte, weil man durch sie veranlaßt würde, fremden Nutzen zum eignen Nachteil zu begünstigen: ein Einwand, welcher aus der Unkenntnis der Definition der Gerechtigkeit entspringt. Denn die Liebe des Weisen kann nicht töricht sein. Es blieb also übrig, daß Carneades die Unmöglichkeit unserer Definition demonstrierte, d. h., daß Liebe mit Vernunft nicht zusammen bestehen könne." (Mollat S. 35.) Die Realität des Gegenstandes beruht also auf der Möglichkeit seines begrifflichen Inhaltes.

[2]) Mollat S. 1.

freilich allerorten wegen der Schwäche und des Mangels der menschlichen Angelegenheiten abgewichen wird.“ [1])

Die Synonymität des Naturrechts mit der Idee des Rechts wird hier, wie bereits des öfteren, im Laufe unserer Untersuchung offenbar. Nach Leibniz gibt es eine Stufenleiter des Naturrechts. Der Entwicklungsgedanke, welcher das System der Monadologie durchzieht, ist somit auch für die Rechtswissenschaft und ihre Begründung fruchtbar gemacht worden, und es ergibt sich die sonderbare Erkenntnis, daß Hobbes nur die erste Stufe dieser Leiter sah, die er durch seine Lehre gleichsam erschafft und ausbaut. [2]) Wie die Natur von Form zu Form strebt, so sind auch jene ersten generellen geistigen Daten wie die Idee des Rechts für die logische Zergliederung nach dem Grade der zunehmenden Vollkommenheit am passendsten zu ordnen. In diesem Begriff gipfelt daher auch das System unserer Rechtslehre. Und indem er aus der Logik übernommen wird, werden mit ihm zugleich seine ihn dort erläuternden Bestimmungen in die neue Disziplin zur Beleuchtung seiner Erkenntnisfunktion eingeführt. Die Vollkommenheit ist demnach als Einheit der Vielheit im Sinne der Monadologie darstellbar. [3]) Zahl und Größe wird durch diesen Begriff auf die Substanz des Rechtes anwendbar, und es ist ersichtlich die intensive Größe, die an der Vielheit ein einheitliches Gesetz zu erfassen befähigt, welche sie auszumessen gestattet. Das Recht ist eine individuelle Einheit, welche die Vielheit individueller Besonderheiten zusammenfaßt. Es ist für die Leibnizsche Denkart charakteristisch, daß die Ansichten der Rechtsphilosophen, welche geschichtlich als Antithesen auftreten und sich gegenseitig als einander widersprechend befehden, logisch unter eine Einheit zu bringen gesucht werden. Hobbes wird die Anerkennung gezollt, daß er eine Regel und einen Grundsatz des Naturrechts erkannte, wogegen er den Weg von dieser primitivsten Rechtsauffassung zur Idee des reinen Rechts verfehlte; auch führte von dem einseitigen Gesichtswinkel, unter welchem er das Recht sah, kein Zugang und keine Straße dorthin. Die Idee des Gerechten führte notwendig zu der Begriffsbildung des die ganze Menschheit vereinigenden Idealstaates. Es ist daher nur konsequent, wenn die Verfassung dieses vollkommenen politischen Gemeinwesens in den vollkommenen ideellen Gesetzen begründet ist. „Die Wissenschaft

[1]) § 5.

[2]) Hobbes und Filmer scheinen nur das jus strictum beachtet zu haben. (Mollat S. 65.)

[3]) Die Vollkommenheit ist eine hohe Potenz in einem kleinen Raum oder eine Vielheit in der Einheit oder die Quantität des Wesens. Denn dem Verstehenden ist dies alles gleichbedeutend. (Mollat S. 7.)

der Naturrechtslehre besteht in dem Wissen von den Gesetzen des besten Staates. Die Lehre von der Wissenschaft des bürgerlichen Rechts besteht darin, daß man die überlieferten Gesetze mit den Gesetzen des besten Staates vergleicht. Ende und Ziel des besten Staates besteht in der Erreichung des möglichen Maximums des Glücks der Einzelnen." [1])

Das Naturrecht enthält in sich den kosmopolitischen Gedanken, wie wir sahen. Das Wohl der Allgemeinheit ist der sittliche Grundsatz, der es mit dem Völkerrecht verbindet. Der Durchführung des sozialen Prinzips stellen sich in der Praxis freilich schier unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Wenn der Forderung der Idee des Guten im Staate formell genügt ist, so tritt nur zu leicht die Neigung des Menschen zur unbedingten Ruhe hervor. Hier ist der Ort, den praktischen Sinn und die Weltkenntnis unseres Philosophen zu bewundern. „Da die meisten Menschen so schlecht erzogen sind, daß sie die Tugend nicht um ihrer selbst willen erstreben, als etwas Angenehmes, sondern als etwas Notwendiges, würden sie beim Überfluß der Dinge, wenn alles von der Gesellschaft sicher verschafft würde, erschlaffen." [2]) Im bestehenden Staat kann darum das öffentliche Recht, wie im Idealstaat zu erwarten wäre, nicht das private ersetzen. [3])

Die Lehre Hobbes', der ja nicht ganz auf falschem Wege war, als er seine Theorie vom Kampfe aller gegen alle entwickelte, gehört der großen Richtlinie an, welche durch die Gleichsetzung von Macht und Recht bezeichnet ist. Im Altertum wurde diese These von Platon kritisch beleuchtet. „Platon führt in seinen Dialogen einen gewissen Thrasymachos ein und widerlegt ihn, der, um das Wesen der Gerechtigkeit zu erklären, eine Definition gibt, welche, wenn sie annehmbar wäre,

---

[1]) S. 7.

[2]) S. 9.

[3]) Man beachte die vollständige Einteilung des Rechts in der Schrift: Über die drei Stufen des Natur- und Völkerrechtes (Mollat S. 8). „Wer die Elemente des Naturrechtes lehren will, müßte zuerst die allgemeinen Prinzipien der Gerechtigkeit über die Liebe des Weisen entwickeln, sodann das Privatrecht oder die Vorschriften wechselseitiger Gerechtigkeit hinsichtlich dessen, was unter den Menschen gilt, sofern sie als gleich gelten, drittens das öffentliche Recht betreffend die Verteilung des gemeinsamen Gut und Wehe unter Gleiche zwecks Steigerung des Glücks der Gesamtheit in dieser Welt, viertens das innerliche Recht über die Tugend überhaupt und die natürliche Verpflichtung gegen Gott, welche die Sorge für unser Seelenheil befiehlt. Hierzu kommen die Elemente des legitimen, menschlichen und göttlichen Rechts, des menschlichen, welches sowohl in unserem Staat als unter den Völkern gilt, des göttlichen im Bereich des allgemeinen Kirchenversammlung. Das legitime Recht endlich wird erwiesen, wenn man die Pflichten der Behörden und der Privaten aufzählt, welche durch die geltenden Gesetze definiert werden."

die Autorität derjenigen Partei stärken würde, die wir bekämpfen. Dieser sagt nämlich: gerecht ist, was dem Stärkeren genehm ist. Wenn dies zuträfe, so würde niemals der Urteilsspruch eines souveränen Hofes oder der letzten richterlichen Instanz ungerecht sein, nie würde einen bösen, aber mächtigen Menschen ein gerechter Tadel treffen. Und, was mehr ist, dieselbe Handlung kann gerecht und ungerecht sein, je nach dem Richter, den sie findet, was lächerlich ist. Ein anderes Ding ist, gerecht sein, wieder ein anderes, dafür gelten und die Gerechtigkeit vertreten." Unmittelbar fügt sich in diesen Zusammenhang die Doktrin unseres Engländers ein. „Ein berühmter englischer Philosoph namens Hobbes, der sich durch seine Paradoxien auszeichnete, hat fast dasselbe wie Thrasymachos behaupten wollen. Denn er will, daß Gott das Recht besitzt, alles zu tun, weil er allmächtig ist.[1]) Dies heißt nun Recht und Tatsache nicht unterscheiden. Denn was möglich ist, ist nicht dasselbe wie dasjenige, was Pflicht ist. Eben dieser Hobbes glaubt, und zwar fast aus dem gleichen Grunde, daß die wahre Religion die des Staates ist. Folglich, wenn der Kaiser Claudius, der durch ein Edikt erklären ließ, in einem freien Staate solle das Rülpsen erlaubt sein, den Gott ‚Rülpsen' unter die anerkannten Götter versetzt hätte, so wäre er ein wahrhaftiger und verehrungswürdiger Gott gewesen. Das heißt in verstecktem Ausdruck, daß es keine wahre Religion gibt, und daß sie nur eine Erfindung der Menschen ist; wie der Ausspruch, es sei gerecht, was dem Mächtigsten gefällt, gleichbedeutend mit dem Satze ist, daß es überhaupt keine bestimmte und eindeutige Gerechtigkeit gibt, welche verbietet, etwas zu tun, was man will, und etwas ungestraft zu tun, wenn es auch noch so böse ist. Auf diese Weise wäre Verrat, Mord, Vergiftung, Hinrichtung Unschuldiger, alles dies wäre gerecht, wenn es gelingt. Das heißt nun in der Tat, die natürliche Bedeutung der Termini ändern und eine weit von der anderer Menschen verschiedene Sprache sprechen. Bis auf diesen Tag hat man unter der Gerechtigkeit etwas von dem, was immer sich durchsetzt, Verschiedenes verstanden. Man glaubt, daß ein glücklicher Mensch böse und eine Handlung, die ungestraft bleibt, nichtsdestoweniger ungerecht sein kann; das heißt, daß sie wert sein kann, bestraft zu werden, so daß es sich nur darum handelt, zu wissen, warum sie es verdient, ohne daß dabei in Frage ist, ob die Strafe folgt, oder ob ein Richter sie verhängen wird." [2])

Wendet man den Gedanken von Macht und Recht auf das ganze Universum an, so ergibt sich hier freilich eine Identität, die jedoch nicht

[1]) De cive Kap. 15, § 5.
[2]) S. 43.

daraus entsteht, daß die Macht zum Recht wird, sondern daß in der besten Welt dem Rechte auch die Macht innewohnt und die Vernunft regiert. Indes für die menschliche Erkenntnis bleibt die Macht ein bloßes Hilfsmittel und zufällige Erscheinungsform des Rechts. „Man muß es für sicher annehmen, daß, wenn man die universelle Ordnung begriffe, man finden würde, daß es unmöglich ist, etwas Besseres zu tun, als was er (der Machthaber der Welt) tut. Doch ist nicht die Macht der formelle Grund, welcher es gerecht sein und erscheinen läßt." [1])

Die Lehre Hobbes' wird sehr anschaulich geschildert und der innere Widerspruch, den sie enthält, aufgedeckt. „Hobbes scheint es sich so zu denken, daß die Menschen im Anfang ein wenig den Tieren glichen, daß sie allmählich umgänglicher wurden, aber daß sie, in dem Maße wie sie frei waren, im Zustand des Krieges aller gegen alle sich befanden, und daß es auf diese Weise weder Sicherheit noch einen Richter gab, und daß man das Recht hatte, denen im voraus feindlich zu begegnen, von denen man alles zu fürchten berechtigten Grund hatte. Da jedoch dieser rohe Naturzustand ein Zustand des Elendes war, so kamen die Menschen in Erwägung der Mittel für ihre Sicherheit überein, daß sie ihre richterliche Befugnis auf die durch einen einzigen oder eine Versammlung repräsentierte Person des Staates übertrugen... Der nämliche Verfasser sieht sich freilich auch anzuerkennen genötigt, daß diese Bürger darum ihr freies Urteil keineswegs verlieren, auch mitunter finden werden, daß ihre Sicherheit zugleich in Gefahr ist, wenn man mehrere unter ihnen schlecht behandelt, so daß im Grunde, was auch Hobbes hiergegen einwenden möge, jeder sein Recht und seine Freiheit, unbeschadet der Übertragung, welche auf den Staat geschah, behalten hat; diese ist begrenzt und provisorisch, d. h. sie gilt solange wie wir glauben, daß unsere Sicherheit dabei besteht. Die Gründe nun, welche der berühmte Autor anführt, um die Untertanen zu verhindern, dem Souverän Widerstand zu leisten [2]), sind nur auf das sehr wahrscheinliche Prinzip gegründete Überzeugungen, daß gewöhnlich ein solches Heilmittel schlimmer als das Übel ist. Was nämlich gewöhnlich stattfindet, findet nicht unbedingt statt. Das eine ist dem ius strictum, das andere der Stufe der Billigkeit vergleichbar." [3])

Die Verwechselung von Recht und Macht will Leibniz allgemein erklären, er führt sie auf die Ungenauigkeit der begrifflichen Ausdrucks-

[1]) S. 45.
[2]) Leviathan Kap. 29.
[3]) S. 65.

weise zurück. „Der Fehler derjenigen, welche die Gerechtigkeit von der Macht abhängen ließen, kommt teilweise daher, daß man die Begriffe von Recht und Gesetz durcheinanderbringt. Das Recht kann nicht ungerecht sein, dies wäre ein Widerspruch, aber das Gesetz kann es sein. Denn es ist die Gewalt, welche das Gesetz gibt und in Kraft hält" [1])

Und ganz allgemein wird das Gesetz von seinen Wirkungen unterschieden. In mustergültiger Weise wird hierbei die Idealität des Rechtes dargestellt. In ihrer Verkennung mag der Hauptfehler liegen, welcher Hobbes von der echten Methode und den wahren Prinzipien sich entfernen ließ. „Auch scheint mir," — so heißt es deshalb weiter — „daß dieser Autor unrecht tat, das Recht mit seiner Wirkung zu verwechseln. Wer ein Gut erworben, ein Haus erbaut, einen Degen geschmiedet hat, ist sein rechtmäßiger Eigentümer, obwohl ein anderer in kriegerischem Zeitlauf das Recht hat, ihn aus seinem Haus zu jagen und ihm seinen Degen zu nehmen. Und wiewohl es Fälle gibt, in denen man sein Recht durchaus nicht genießen kann, aus Mangel an einem Richter und der Vollzugsgewalt, so besteht das Recht nichtsdestoweniger fort. Und es hieße, die Dinge verwirren, wollte man das Recht vernichten, weil sich nicht unmittelbar ein Mittel für seine Verifikation und seinen Nießbrauch finden und angeben läßt." [2])

Das ius strictum, insbesondere das Recht des Besitzergreifers bedarf so, wie es von Filmer und Hobbes aufgefaßt wurde, einer wesentlichen Korrektur. Diese vollzieht sich gleichsam selbsttätig aus unseren bisherigen Begriffen heraus. Die Rechtsgewalt, welche Eltern über ihre Kinder haben, darf nicht als Eigentumsrecht aufgefaßt werden. Die Grundlage der Freiheit ist ein unumstößliches Postulat der Sittenlehre, welches jene Rechtslehrer vernachlässigten. Das Recht der Sklaverei, welches sie geltend machen, muß einem höheren Prinzip weichen. „Ich antworte" — so begegnet Leibniz dieser Anschauung — „daß, wenn ich selbst einräumen würde, daß es ein Recht der Sklaverei gibt, welches unter den Menschen in Gemäßheit mit der natürlichen Vernunft gilt, und daß nach dem ius strictum Sklaven und ihre Kinder unter der Macht ihres Herren stehen, es immer wahr bleibt, daß ein anderes stärkeres Recht sich dem Mißbrauch dieses Rechtes widersetzt. Dies ist das Recht der vernünftigen Seelen, welche von Natur und unveräußerlich frei sind, es ist das Recht Gottes, welcher der souveräne Herr der Körper und der Seelen ist, und unter

[1]) S. 47.
[2]) S. 66.

dem die Herren die Mitbürger ihrer Sklaven sind, da der Knecht im Reiche Gottes genau so gut das Bürgerrecht besitzt wie der Herr..."[1])

So sehen wir hier bei Leibniz in tiefer philosophischer Begründung jene spätere Rousseausche Forderung der Unveräußerlichkeit der staatsbürgerlichen und gesellschaftlichen Freiheit erscheinen. Allgemein bestimmt sich durch den Seelenbegriff, der hier gleichbedeutend mit dem eines Trägers des Ideals ist, das die Anwartschaft auf Verwirklichung hat, das Verhältnis von Herrschaft und Freiheit. „Man kann also sagen, daß das Eigentum des Körpers eines Menschen seiner Seele zusteht und ihm nicht genommen werden kann, solange er am Leben ist. Nun kann die Seele nicht erworben werden, so daß das Recht des Herrn über den Sklaven auch nicht erworben werden kann und also das Recht des Herrn über den Sklaven nichts anderes sein kann, als was man einen Frondienst nennt oder eine Art Nießbrauch. Nun hat jeder Gebrauch seine Grenzen — man darf ihn nur salva re ausüben —, so daß dieses Recht nicht so weit gehen kann, einen Sklaven böse oder unglücklich zu machen."[2]) Sollte es nach der erwähnten Auffassung des ius strictum gehen, so wäre selbst der Menschenfresser zu rechtfertigen. „Hier sieht man, zu welchen Konsequenzen das behauptete absolute Recht des Herrn über die Sklaven und der Väter über die Kinder führt."

Neben diesem ius strictum hatte bereits Aristoteles das Recht der Gewohnheit und der guten Sitte (droit de la convenance), der wohlgeregelten Ordnung geltend gemacht. „Indem er wie ich" — so führt Leibniz aus — „das Prinzip der Gerechtigkeit im Guten sah, läßt er das Herkommen durch das höchste Gut bestimmt sein, das heißt durch das, was der besten Regierung zusagt, so daß nach diesem Schriftsteller das natürliche Recht das ist, was am besten der Ordnung dient." Die Unterscheidung nun zwischen dem Eigentumsrecht im ius strictum und dem Recht des Herkommens will Leibniz bestehen lassen, ja dem ersten in vielen Fällen den Vorzug einräumen. Denn es hieße, die sittliche Ordnung zerstören, wollte man in jedem Zeitpunkt auf die strenge Durchführung jenes zweiten Rechtes bedacht sein, welches jeden nach Wert und gemäß seinen individuellen Bedürfnissen zu behandeln befiehlt. Ein größerer sittlicher Horizont umschließt diese Maßnahme. „Denn es ist nicht erlaubt, den Reichen ihre Güter zu nehmen, um sie den Armen zu überlassen, noch einem Menschen sein Kleid auszuziehen, welches ihm nicht paßt, um es einem andern zu geben, auf dessen Figur es besser zugeschnitten ist. Dies geht deshalb nicht

[1]) S. 68.
[2]) S. 69.

an, weil die daraus folgende Unordnung zu mehr Unzuträglichkeiten für die Allgemeinheit führen würde, als so für die Einzelnen bestehen." [1])

So ergibt sich, da der Staat den Besitz erhalten muß, und da er ihn besser erhalten kann, wenn er nicht gemeinsam ist, sondern die Einzelnen ein Interesse am Eigentum haben, die Notwendigkeit der Erhaltung des Privatbesitzes durch den Staat aus allgemeinen praktischen Gründen der sittlichen Ordnung. „Dennoch kann der Staat für die gemeinsame Sicherheit und selbst für ein großes gemeinsames Gut eine erträgliche Bresche in dieses Recht schlagen, woher das sogenannte dominium eminens und die öffentlichen Abgaben und das sogenannte Kriegsrecht stammen."

Von einer neuen interessanten Seite sehen wir Leibniz' Rechtssystem beleuchtet, wenn wir uns seinen Ausführungen über Pufendorf zuwenden. Während Leibniz oft auf Grotius mit Worten der Anerkennung hinweist, bekämpft er diesen Zeitgenossen. In solcher kritischen Betrachtung dürfen wir nicht erwarten, Pufendorf uns nähergebracht zu sehen. Die Gegensätze zwischen seiner und der Pufendorfschen Lehre verdunkeln Leibniz ihre wahren Verdienste.

Um so bezeichnender ist naturgemäß die Besprechung für Leibniz' eignen Gedankenentwurf. In jenen Ausführungen vollzieht sich die Begründung der rechtsphilosophischen Lehrweise. „Ich wünschte" — so heißt es hier — „es gäbe etwas Beständiges und Wirksames, was lichtvolle und fruchtbare Definitionen an die Hand gibt, was aus richtigen Prinzipien Schlußfolgerungen gleichsam am Faden herzuleiten befähigt, was die Voraussetzungen aller rechtskräftigen Gerichtsverfahren und Klagen in einer gewissen Ordnung zusammenstellt und begründet und schließlich den Schülern dieser Wissenschaft eine gewisse Möglichkeit eröffnet, die Lücken zu ergänzen und die vorgelegten Fragen selbständig nach einem ganz bestimmten Grundverfahren zu entscheiden. Dies nämlich muß man von einer absoluten und schulmäßigen Wissenschaft verlangen können." [2])

Das Leibnizsche Wissenschaftsideal wird in diesen Sätzen an die Jurisprudenz angelegt. Die methodische Behandlung der Probleme ist von der absoluten und schulgerechten Wissenschaft zu fordern. [3]) Es

---

[1]) S. 70.

[2]) Leibniz, Ausgabe Dutens Bd. 4, S. 275.

[3]) „Unter den obwaltenden Verhältnissen reichen die menschlichen Gesetze an sich nicht aus, sondern, wo die Gesetze schweigen, werden sie aus den von den Rechtslehrern aufbewahrten Regeln der wechselseitigen oder ausgleichenden Gerechtigkeit ergänzt. Da diese nun hierbei selten bestimmter Definitionen und Beweise sich bedienen und die Gesetze stets dunkel und verworren und schwer zu übersehen sind, so ist es kein Wunder, daß die Rechtswissenschaft ganz ungewiß ist. Man muß sich also bemühen, die Gesetze in eine bestimmte Ordnung

ist darum ein Etwas gesucht, das aus wahren Prinzipien am geistigen Band zu notwendigen Schlüssen in strenger Ableitung führt, das den Schüler der Wissenschaft durch eine klare Methodik zu selbständiger Arbeit auf seinem Gebiete befähigt. Wissen stützt sich nicht auf Tatsachen, sondern auf Erfordernisse reiner Vernunfterkenntnis. Grotius und Hobbes werden als Forscher genannt, die dieses Ideal hätten erfüllen können, der eine unvergleichlich an Urteilskraft und Gelehrsamkeit, der andere kraft der Tiefe des Geistes. Jener war durch allzu vielseitige Beschäftigung in Anspruch genommen, dieser ging von falschen Grundsätzen aus und hielt an ihnen fest.

Im Begriff des Naturrechts scheiden sich die Wege von Leibniz und Pufendorf. Das Naturrecht bedeutet Leibniz nicht ein in der psychisch-anthropologischen Naturanlage begründetes Recht, sondern eine ewige Wahrheit. Pufendorf hat sich selbst nicht verstanden, sofern er das Naturrecht auf den Kreis des irdischen Lebens bezieht und das Postulat der Unsterblichkeit aus ihm nicht ableiten zu können glaubt.[1]) Leibniz sagt hierüber: „Über den Endzweck spricht Pufendorf sich § 8 seiner Vorrede[2]) folgendermaßen aus: Der Endzweck und die Bestimmung der Wissenschaft vom Naturrecht bewegen sich einzig in den Grenzen dieses Lebens. Und weil er den Endzweck voraussah, daß die Unsterblichkeit der Seele durch die natürliche Vernunft bewiesen werden kann, und daß daher die Folgerungen hieraus, welche der Beobachtung von Recht und Gerechtigkeit förderlich sind, zur Lehre von dem durch die natürliche Vernunft erkannten Rechte gehören, so wendet er an eben dieser Stelle ein, daß der menschliche Geist mit brennender

zu bringen und zu ihrer Auslegung und Ergänzung Leitgedanken nach einer sicheren Lehrweise aufzustellen, die der Faden im Labyrinth ist, und durch welche die Prinzipien den verschiedenen Arten von Rechtsfällen angepaßt werden." (Mollat S. 15.)

[1]) Man beachte auch die Kritik an Aristoteles (Mollat S. 64). „Es ist wahr: Aristoteles hat diese universelle Gerechtigkeit erkannt, obwohl er sie keineswegs auf Gott bezogen hat, und es gefällt mir an ihm, daß er zum wenigsten einen so hohen Begriff von ihr gehabt hat. Indes ein Staat oder eine wohlbeschaffene Regierung vertritt ihm Gott auf Erden, und die Regierung tut, was sie kann, die Menschen zur Tugend zu zwingen. Wie ich jedoch schon erwähnt habe: man kann die Menschen durch das einzige Prinzip des Interesses an diesem Leben nicht zwingen, stets tugendhaft zu sein, wofern man nicht das seltene Geheimnis findet, sie so zu erziehen, daß ihnen die Tugend das größte Vergnügen bereitet . . ., ein Ziel, welches Aristoteles mehr gewünscht zu haben scheint, als daß er den Weg zu ihm gezeigt und bewiesen hätte. Doch halte ich es durchaus nicht für unmöglich, daß es Zeiten und Orte gibt, wo man es durchgängig erreicht, wenn die Gottesfurcht sich einfindet."

[2]) S. Pufendorfii de officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo.

Leidenschaft nach Unsterblichkeit trachtet und sich seiner Zerstörung heftig widersetzt. Hieraus nun sei bei den meisten Völkern die Überzeugung von der Fortdauer einer vom Körper getrennten Seele erwachsen, und daß es dann den Guten gut, den Schlechten schlecht ergehen werde. Eine solche Überzeugung nun, in welcher der menschliche Geist völlig sicher Ruhe finden kann, werde einzig aus dem Worte Gottes geschöpft." [1]) Leibniz will die Unsterblichkeit durch die ‚natürliche Vernunft' beweisen. Ein weiteres, nicht ganz verächtliches Argument für das angeborene Verlangen nach Unsterblichkeit besteht in der übereinstimmenden Meinung fast aller Völker. Die göttliche Offenbarung werde mit Recht herangezogen und zu den Grundsätzen des Naturrechtes gezählt. Pufendorf ziehe aber dem Naturrecht willkürliche Grenzen. Die natürliche Vernunft macht nicht vor den Schranken der gegebenen Wirklichkeit Halt. Die ideelle Forderung, welche der Gedanke an die Existenz selbst stellt, mußte jenem Rechtslehrer daher verschlossen bleiben. Es läßt sich aber nach Leibniz zeigen, daß das Naturrecht das Postulat der Unsterblichkeit umfaßt. „Auch kann nicht bezweifelt werden," — so führt er den Beweis — „daß der höchst weise und gleichfalls höchst mächtige Leiter des Universums den Guten Belohnungen, den Bösen Strafen bestimmt hat und dieser Bestimmung gemäß in einem künftigen Leben verfährt, wiewohl feststeht, daß in diesem gegenwärtigen Leben das meiste ungestraft und unbelohnt bleibt. Es hieße sogar, die Wissenschaft durch Wegnahme ihres schönsten Teils verstümmeln und selbst viele Pflichten dieses Lebens aufheben, wollte man hier die Sorge um das künftige Leben vernachlässigen und mit einem niederen Grade des Naturrechts sich zufrieden geben, welcher auch für einen Atheisten gelten kann ..." [2])

Die Pflichten dieses Lebens fordern unter Umständen die Einsetzung des Lebens selbst. Es muß mehr sein als ein Affekt, wie Furcht oder Abscheu vor Vernichtung, und so durch Gewohnheit entstehende Überzeugung, was uns die Idee der Unsterblichkeit zu denken und zu fassen bestimmt. Die Begründung durch Lohn und Strafe im Jenseits mag als metaphysisch abgelehnt werden, doch läßt sich die Notwendigkeit der Idee der Unsterblichkeit zeigen: das irdische Leben ist nur ein Ausschnitt aus einer unendlichen Reihe und einer Entwicklung zu höheren Stufen des Fortschritts und des Rechts, die wir nicht kennen. Die Disziplin des Naturrechts ist freizuhalten von dem einseitigen Maße des Nutzens, den seine Befolgung für das gegenwärtige Leben bringt. Das Naturrecht ist eine reine Voraus-

[1]) Ausgabe Dutens Bd. 4, S. 276.
[2]) S. 277.

setzung der Rechtswissenschaft — ein philosophischer Begriff in ihrer Grundlegung.

Die Deduktion ist nicht das einzige Kriterium echter Wissenschaft bei Leibniz, sondern die unerläßliche Methode. Der Gedanke, welcher die Ableitung der Idee der Unsterblichkeit aus dem Naturrechte forderte, ist nur ein Symptom des allgemeinen systematischen Hauptplanes. Soll es eine Wissenschaft vom Rechte geben, so wird sich diese nicht auf das durch staatliche Autorität und Macht geschützte Gesetz beziehen, sondern es liegen dem Philosophen diejenigen Gesetze am Herzen, welche Verstand und Vernunft kraft ihrer eigenen Souveränität der Geltung und auf Grund ihres eigentümlichen Gehaltes vorschreiben.

Welche willkürliche Trennung überhaupt zwischen Naturrecht, Moral- und Religionsphilosophie einerseits und Moraltheologie anderseits? Nur diese nämlich betrifft nach Pufendorf die Frage, wie die inneren seelischen Bewegungen zum Wohlgefallen der Gottheit gebildet und gestaltet werden. Es ergibt sich die sonderbare Bestimmung, daß das Naturrecht, also die Philosophie des Rechtes, die sittlichen Beweggründe der menschlichen Bestrebungen weder zum Gegenstande hat noch folglich zu begründen vermag; daß Handlungen und Gesinnungen, welche im Menschenherzen verborgen bleiben, ohne sich unter die staatsrechtlichen Kategorien unmittelbar subsumieren zu lassen, außerhalb seiner Betrachtungsweise liegen. In dieser eingeengten Auffassung des Begriffes des Naturrechtes und des auf ihm beruhenden Staatsgedankens mögen der Sache nach alle jene immer wieder sich regenden Bemühungen und Versuche ihren Ursprung haben, das Recht der Persönlichkeit einer Überspannung der staatsrechtlichen Autorität gegenüber zu betonen und zur Geltung zu bringen.

Es hieße, sowohl die christliche Philosophie wie auch die Ethik überhaupt, insbesondere die des Altertums, in ihren Hauptrichtungen verkennen, wollte man die Aufgaben der Religion und die Angelegenheiten des Gewissens von denen des Rechtes und der menschlichen Sittlichkeit unüberbrückbar trennen. Stellt nicht insbesondere der Eid im positiven Recht ein inneres Moment dar, welches nicht entbehrt werden kann? Will man aber außerhalb des Naturrechtes eine universelle Rechtslehre suchen, welche diese Fragen mitbehandelt, so bedeutet dies, das Problem hinausschieben. „Doch da zu den inneren Handlungen auch das Recht und die Pflicht und die Vergehungen in bezug auf Gott und die rechtmäßigen Taten unzweifelhaft gehören, wo in aller Welt sollen diese jedenfalls zum Naturrecht und zur Gerechtigkeit gehörigen Kapitel anders behandelt werden als in der Wissenschaft vom Naturrecht? Es müßte denn sein, daß sich jemand eine andere universelle Wissenschaft erdächte, welche das Naturrecht nicht

nur hinsichtlich des Menschen, sondern auch Gottes umfaßte; jedermann begreift, daß dies ein nichtiges und überflüssiges Unterfangen wäre.“ [1]) Die universelle Rechtslehre erkennt in den Eigenschaften, welche der Gottheit zugesprochen werden, das Maß der menschlichen Tugenden und in der Gerechtigkeit das Maß aller übrigen. Die göttliche Gerechtigkeit ist in diesem Sinne die Quelle der menschlichen. Die „allgemeine Wissenschaft“ ist eine Lehre von allgemeingültigen Regeln entsprechend denen der exakten Wissenschaft. Die natürliche Theologie ist ein Teilgebiet dieses Wissens. Leibniz sucht sich das Fremde der Pufendorfschen Gedanken zu assimilieren, indem er einräumt, daß man das Naturrecht so eng, wie von dem Rechtsgelehrten beabsichtigt, fassen könne, jedoch müsse man alsdann die inneren Handlungen und die innere Rechtschaffenheit in einem anderen Abschnitt der Philosophie behandeln und nicht der Offenbarung zuschreiben.

Außer Definition und Gegenstand des Naturrechts glaubt Leibniz, wie er sich ausdrückt, daß hierbei die ‚wirkende Ursache‘ dieser Rechtsgrundlage nicht ausreichend bestimmt wird. Dieser Terminus gewinnt — so scholastisch er auch klingt — in für Leibnizsche Denkweise bezeichnender Stilistik die Bedeutung des modernen Sittlichkeitsbegriffs. Pufendorf fragt, was Pflicht ist, und er beantwortet die Frage durch den Hinweis auf eine übergeordnete Autorität, welche den Untergebenen hierzu verbindet: „denn er erklärt die Pflicht als Handlung des Menschen, welche gemäß der Rechtsverbindlichkeit der Vorschrift der Gesetze angepaßt ist. [2]) Und bald darauf [3]) bestimmt er das Gesetz als Beschluß, durch welchen der Vorgesetzte seinen Untergebenen verpflichtet, seiner Vorschrift gemäß die eignen Handlungen einzurichten.“

Kann es aber einen größeren Widersinn in der Auffassung des Pflichtbegriffes geben? Wer keinen Vorgesetzten hat, für den gibt es keine Pflicht. Nicht davon zu reden, daß niemand freiwillig seine Pflicht tun würde. Diesen heteronomen Gesichtspunkt bei der Bestimmung des Pflichtbegriffes teilt Pufendorf mit Hobbes, von dem er ihn übernommen haben mag. Mit seiner Geltung wäre folgerecht das freiwillige Völkerrecht hinfällig, in welchem sich doch am vollendetsten das Naturrecht im politischen Leben bekundet. Diese Folgerung glaubten auch die Anhänger Pufendorfs ziehen zu müssen: „Daher kommt es auch, daß einige Gelehrte, welche sich von unserem Verfasser überzeugen ließen, kein freiwilliges Völkerrecht zulassen, unter anderm aus dem Grunde, weil die Völker durch wechselseitige Verträge das

[1]) S. 278.
[2]) Pufendorf, De officio Buch I Kap. I § 1.
[3]) Kap. II, § 2.

Recht nicht bewirken können, weil nämlich von keiner Obrigkeit die Rechtsverbindlichkeit gewährleistet und gesichert wird." [1]) Hier entsteht nun durch die Aufhebung des Rechtsbegriffes, welcher eben ohne Spontaneität gar nicht zu denken ist, ein merkwürdiger Widerspruch. Nicht einmal der Beifall des Vorgesetzten, der nach Hobbes durch Übereinkommen gewählt wird, kann Pflicht werden. „Durch dieses Argument beweist man zuviel, nämlich daß auch nicht durch Übereinkunft und Verträge die Menschen eine Obrigkeit einsetzen können, wovon sogar Hobbes das Gegenteil anerkannte." Die Gottheit als diese übergeordnete Instanz aufzufassen, geht, abgesehen davon, daß, selbst, wenn wir einmal von der göttlichen Existenz abstrahieren, nach Grotius eine ‚natürliche Rechtsverpflichtung' fortbesteht, deshalb nicht an, weil nach der Definition das Recht einem obrigkeitlichen Willensentschluß entstammt, welche Bestimmung auch auf göttliche Beschlüsse anwendbar ist. Entspringen nicht ferner Verpflichtungen von Mensch zu Mensch aus der Fürsorge für die eigne Selbsterhaltung und das eigene Wohlergehen, weil wir an dem der Allgemeinheit notwendig teilnehmen, wie ja auch Hobbes zugibt? Sind nicht selbst Räuber, welche allen anderen Menschen feindlich und ihnen zu schaden bestrebt sind, durch ein Rechtsband verknüpft, so daß sie eine Gesellschaft darstellen, innerhalb welcher die Beobachtung gewisser Pflichten gefordert ist? So sehen wir die Argumente bei Leibniz wiederkehren, welche von Anbeginn an die Entwicklung des Rechtsbegriffes begleiten und, wie sich auch hier ausgesprochen findet, freilich der Forderung einer reinen Begründung nicht völlig genügen. —

Der Ursprung des Rechtes wird, wie Leibniz zeigt, nicht an seiner Quelle aufgesucht, wenn er auf den Befehl der Gottheit zurückgeführt wird. „Die Norm der Handlungen oder die Natur des Gerechten hängt nicht von Gottes freiem Entschlusse, sondern von den ewigen Wahrheiten ab, welche dem göttlichen Geiste vorgezeichnet sind..." [2]) Der Systematiker der Philosophie läßt uns für die Frage nicht im Stich, was die rationale Bedeutung des Satzes sei, daß die Norm der Sittlichkeit nicht durch die Willkür des Entschlusses Gottes, sondern durch die ewigen Vernunftwahrheiten, welche vor dem göttlichen Intellekte aufgeschlagen liegen, ihr Gesetz empfängt. „In der Tat beobachtet die Gerechtigkeit gewisse Gesetze der Gleichheit und Proportionalität, welche nicht weniger in der unveränderlichen Natur der Dinge und den göttlichen Ideen begründet sind als die Prinzipien der Arithmetik und Geometrie."

---

[1]) S. 279
[2]) S 280

Ein Ergebnis von weittragender Bedeutung ist hiermit erreicht. Die Norm der Sittlichkeit, die Idee des Gerechten enthält Gesetze der Gleichheit und Proportionalität, und wie es im Mathematischen ein exaktes Wissen und Erkennen gibt, so kraft dieser Analogie der Grundbegriffe auch im Ethischen. Die Gottheit ist nach Leibniz an die Gesetze des Verstandes und der Vernunft gebunden. Das Göttliche bedeutet zugleich die Existenz des Gesetzmäßigen im Gebiet der Naturerkenntnis und der Moral. Nicht das positive Gesetz und nicht die heilige Schrift sind die Quellen, welche uns unmittelbar den Begriff des Rechtes eingeben und darstellen, sondern durch den rechten Gebrauch der Vernunft wird der Zugang zu ihm gewonnen. „Hierzu führen uns die besseren Prinzipien der universellen Rechtslehre, welche auch mit der rationalen Theologie übereinstimmen und zur wahren Tugend anfeuern. Wer nämlich aus der Liebe Gottes oder der Nächstenliebe wohltut, findet in der guten Tat selbst freudige Genugtuung, denn dies ist die Natur der Liebe, und er braucht gar keinen anderen Ansporn noch bedarf er des Befehls eines Oberhauptes, und so ist das Wort zu verstehen, daß das Gesetz dem Gerechten nicht von andern auferlegt ist." Die echten Prinzipien der Rechtslehre lassen die Gerechtigkeit als Selbstzweck auffassen, den die Vernunft sich autonom gibt. Die Liebe Gottes, die Nächstenliebe und das Vergnügen, welches die Pflichterfüllung im Gefolge hat, bezeugen ihre Quelle im Selbstbewußtsein.

Noch in einer anderen Beziehung als der eben beleuchteten wird Pufendorf des Widerspruchs bezichtigt. Wie kann er das Recht und jede Rechtsverpflichtung von der Autorität ableiten und doch[1]) zur Einsetzung dieser Autorität fordern, daß sie nicht nur die Amtsgewalt hat, ihren Willen durchzusetzen, sondern auch rechtmäßige Gründe besitzt, sich ihrer gegen mich zu bedienen. Es ist danach der Grund der Gerechtigkeit früher als die Obergewalt, was der Behauptung widerspricht. Es erhellt, daß die Gerechtigkeit nicht durch einen Urheber, welcher doch immer selbst an eine Norm des Handelns gebunden gedacht werden muß, sondern nur durch ihren reinen Begriff zu bestimmen ist. Wo man den Rechtsbegriff nicht auf das Selbstbewußtsein und die Freiheit der Handlung unmittelbar und endgültig bezieht, entsteht, wie wir nunmehr einsehen, ein offenbarer Zirkelschluß durch die Vorwegnahme des zu definierenden gedanklichen Inhalts. Das Naturrecht ist nichts anderes als jener Grundbegriff, welcher die Beziehung der Idee des Sittengesetzes zur Rechtswissenschaft zum Ausdruck bringt. „Und um das Gesagte mit wenigen

[1]) Buch I, Kap. 2, § 5.

Worten zusammenzufassen" — so erklärt Leibniz — „gilt es insgesamt auszusprechen: das Endziel des Naturrechts ist das Gute, sein Gegenstand alles, was dem Nächsten dient und in unserer Macht steht, seine wirkende Ursache schließlich das von der Gottheit in unserem Geist angezündete Licht der ewigen Vernunft." [1]) Durch Zwecksetzung, Inhaltsbestimmung und Ursprung ist uns das Naturrecht nunmehr hinreichend umgrenzt und bekannt: als solche ergaben sich die Idee des Guten, die Wohlfahrt aller, sofern man der Geltung dieser Grundgesetzlichkeit konsequent vertraut und danach seine Handlungen einrichtet, und die leuchtende Fackel der ewigen Vernunft.

Eine wichtige Frage der Methodenlehre findet sich wiederum in Mollats Ausgabe von Leibniz' ungedruckten Schriften behandelt. Es soll nämlich die erkenntniskritische Gattung der Rechtswissenschaft bestimmt werden, und es ist offenbar, wie eng diese Aufgabe mit der allgemeinen philosophischen Auffassung von Wesen und Wirksamkeit des Begriffes überhaupt zusammenhängt. Die Rechtswissenschaft gehört dem Bereich der demonstrativen Wissenschaften an. Dies jedoch kann nur der Fall sein, wenn sie ihre Sätze nicht aus sinnlicher Erfahrung schöpft. Alsdann läßt sich freilich nur e i n Ursprung für sie erdenken: dieser liegt im Begriffe. Und es ergibt sich, daß die letzte Quelle der Ableitung aller Rechtssätze in der klaren und eindeutigen Erklärung des Begriffes der Gerechtigkeit besteht. In diesem Sinne betrachten wir die Leibnizschen Erörterungen. „Die Rechtsgelehrsamkeit gehört zu der Zahl derjenigen Disziplinen, welche nicht von Experimenten, sondern Definitionen und nicht von sinnlichen, sondern rationalen Beweisen abhängen, und betrifft sozusagen Fragen der Rechtsgültigkeit (juris), nicht der Tatsächlichkeit (facti). Denn da die Gerechtigkeit in einer Kongruenz und Proportionalität besteht, so kann man annehmen, daß das Gerechte eine Sache, ein Etwas ist, auch ohne daß jemand da ist, der die Gerechtigkeit ausübt, noch in bezug auf welchen sie ausgeübt wird. Wie nun die Sätze über die Zahlen wahr sind, wenn es auch niemand gibt, der sie zählt, noch etwas, das gezählt wird, so kann auch von einem Hause, von einer Maschine, von einem Staate im voraus gesagt werden, daß sie schön, leistungsfähig, glücklich sein werden, falls sie zustande kommen, wenn sie auch niemals zustande kommen mögen. So ist es kein Wunder, daß die Grund- und Lehrsätze dieser Wissenschaften ewige Wahrheiten sind. Denn alles ist in ihnen bedingungsweise und hypothetisch, und sie lehren nicht, was geschieht, sondern was aus der angenommenen Existenz folgt, auch gehen sie nicht von der Sinneswahrnehmung aus, sondern von der klaren und

[2]) S. 282.

deutlichen Vorstellung, welche Platon Idee nannte, und welche, in Worten ausgedrückt, dasselbe ist wie die Definition.“ [1])

Die Jurisprudenz ist eine reine Erkenntnisart. Sie beruht daher auf Ideen, die in der modernen Wissenschaft als „Definitionen“ erscheinen. Ihre Sätze sind ewige Wahrheiten.[2]) Die innere Struktur der auf begrifflichen Axiomen beruhenden Rechtswissenschaft wird insbesondere in dem Aufsatze: „Gedanken über den allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit“ scharf beleuchtet. „Ebenso verhält es sich mit der Gerechtigkeit. Ist dies ein fest umrissener Terminus, der eine bestimmte Bedeutung hat, mit einem Wort, wenn er nicht ein leerer Ton, bar alles Sinnes ist wie ‚blitiri‘, so wird er oder das Wort Gerechtigkeit eine verständliche Bedeutung haben. Aus jeder Definition nun kann man bestimmte Folgerungen ziehen, indem man die unbestreitbaren Regeln der Logik anwendet. Und gerade dies tut man, wenn man die demonstrativen und notwendigen Wissenschaften ersinnt, welche durchaus nicht von den Tatsachen, sondern einzig von der Vernunft abhängen, als da sind: Logik, Metaphysik, Arithmetik, Geometrie, die Wissenschaft von den Bewegungen und auch die Wissenschaft vom Recht, welche gar nicht auf Erfahrung und Tatsache gegründet sind und weit eher dazu dienen, Rechenschaft von den Tatsachen zu geben und sie im voraus zu bestimmen. Dies würde, was das Recht anbelangt, stattfinden, selbst wenn es kein Gesetz in der Welt gäbe.“ [3])

Ja, der Philosoph darf die Paradoxie nicht scheuen, welche in der Behauptung zu liegen scheint, die ihm seine Überzeugung von dem ungemeinen Wert begrifflicher Untersuchungen eingibt, daß das Heil der Völker nicht zum mindesten von klaren Definitionen über das Recht abhängt. „Die meisten Fragen des Rechts, insbesondere desjenigen der Herren und Völker, sind in Verwirrung geraten, weil man sich

---

[1]) Mollat S. 21.

[2]) Zum Versuch der Definition des Gerechten vgl. insbesondere: „Auch gibt es niemand, der die Gerechtigkeit von der Klugheit zu trennen unternähme. Denn da die Gerechtigkeit nach dem übereinstimmenden Urteil aller eine Tugend ist, jede Tugend anderseits eine solche Zügelung der Affekte, daß nichts dem Befehl der gesunden Vernunft sich widersetzen kann, die gesunde Vernunft jedoch dasselbe ist wie klug handeln, so folgt, daß auch die Gerechtigkeit nicht ohne Klugheit sein kann.“ (S. 23.) Ferner: „Stelle dich an den Platz eines andern, und du hast den wahren Gesichtspunkt, um zu beurteilen, was recht oder unrecht ist.“ (S. 53.) Sodann: „Gegen diese große Regel hat man einige Einwände erhoben.“ (S. 58.) Die Widerlegung geschieht durch den Hinweis, daß die Regel dann ihre Bedeutung in jedem Falle behält, wenn das Interesse der Allgemeinheit in ihrer Anwendung berücksichtigt wird. Schließlich: „Was gerecht ist, ist der Liebe des Weisen gemäß.“

[3]) S. 47.

nicht über einen gemeinsamen Begriff der Gerechtigkeit vereinigen kann, was bewirkt, daß man nicht die gleiche Sache unter dem gleichen Namen versteht, eine Ursache zu endlosen Diskussionen.“ [1]) Solche Macht und Befugnis und Wirksamkeit in der Geschichte des Geistes und der Tat schreibt unser Autor den Ideen zu.

[2]) S. 53.

Achtes Kapitel

Rousseau

Der Gesellschaftsvertrag [1])

Das metaphysische Problem der Einheit, dem wir schon oft in unseren Gedankengängen begegnet sind, ist auch der Leitfaden, welcher uns durch Rousseau hindurchführt. Diese Frage ist nicht nur überaus anziehend, sondern sie bezeichnet von einer wichtigen Seite das philosophische Interesse, welches wir am Rechtsproblem nehmen. Und noch ein zweites Problem tritt in unmittelbarer Frische auf, wie sehr auch die ganze Rechtsgeschichte sich als Abwandlung dieses einen einheitlich auffassen läßt. Bei Rousseau vollzieht sich die Neubegründung des Staatsrechts in derjenigen Richtung, welche insbesondere von Cusa eingeschlagen und von Althusius konsequent verfolgt wurde. So scheinen sich zwar nur die Termini der Lehren zu verändern; aber in ihnen pulsiert doch zugleich ein eignes ideengeschichtliches Leben. Starke, moderne Kräfte gestaltenden Denkens und realpolitischer Handlungen lösen sich hier aus. Es wäre auch keine originale Form, die nicht einen neuen schöpferischen Inhalt bestimmte.

Wo liegt für Rousseau die Einheit? Beim Souverän? In den Gesetzen? Im Staate? Nehmen wir nun den ersten Fall an, so entsteht, da das Volk für diese Lehre der Souverän ist, dieses jedoch eine Vielheit darstellt, das in der Geschichte der Philosophie so oft und besonders in Platons Parmenides erörterte Rätsel, wie das Eine und das Viele sich miteinander vertragen und zur logisch widerspruchslosen Deckung gebracht werden können. Freilich werden wir gemäß unserer kritischen Fragestellung diese Einheit nicht empirisch aus gegebenen Faktoren gewinnen wollen, sondern an die Spitze der Betrachtung stellen; aber gerade die Anwendung dieses Gedankens auf Rousseau scheint insofern bedenklich, als man in ihm vorzugsweise den Vertreter einer rein atomistischen Staatsauffassung zu sehen glaubt, für welche der Wille der Gesamtheit sich als Summand der Einzelwillen ergibt.

[1]) Rousseau, du contrat social ou principes du droit politique Amsterdam 1672. Ich zitiere diese Schrift im wesentlichen nach der deutschen Übersetzung von Rast. Berlin 1873.

Bringen wir jedoch diese Ansicht von der ursprünglichen Einheit des souveränen Volkes zur Geltung und vertiefen wir uns in ihre Folgerungen, so läßt sich eine zweite Frage an Rousseau stellen, die nun staatsrechtliche Tragweite hat, wenngleich ihre Beantwortung von der philosophischen Gesamtanschauung abhängt. Ist nämlich für Rousseau — so läßt sich dieser Zweifel kurz und bestimmt in eine Formel kleiden — die Volkssouveränität eine historische Wirklichkeit, so daß sie einmal ursprünglich bestand und daher auch in Gegenwart und Zukunft zum Staatsgesetz erhoben werden könnte und sollte, oder eine bloße Idee, welche es ermöglicht, den Sinn und die Aufgabe des bestehenden Staates zu verstehen, diesen kritisch zu beurteilen und der Bedeutung ihres gedanklichen Inhaltes gemäß fortzuentwickeln?[1]) Die herbe und unerbittliche Kritik, welche Rousseau an allem Bestehenden, am Recht, am Staat und der Kultur übte, dürfte in Klarheit offenbaren, daß er die Erscheinungen an einem Maße mißt, welches er aus ihnen selbst nicht gewinnen konnte. Woher ist nun jener Gradmesser abgeleitet, da er doch nicht aus dem wirklichen Leben genommen ist? Hier tritt der Terminus der „Natur" ein, unter welchem sich die Frage weit eher verbirgt, als daß sie durch ihn beantwortet würde.[2])

Aus dieser Quelle der Natur fließt insbesondere die Idee der Freiheit: „Die gemeinsame Freiheit ist eine natürliche Folge des Grundgesetzes der Menschheit, der Sorge nämlich für die eigene Existenz. Die ersten Pflichten sind diejenigen, welche ein jeder gegen sich selbst hat. Sobald der Mensch seine Verstandeskräfte zu gebrauchen lernt, vermag nur er allein die geeigneten Mittel zu seiner Erhaltung zu beurteilen und zu bestimmen; er wird infolgedessen sein eigner Herr." [3])

Wie nun die Freiheitslehre den ganzen Rousseauschen Aufbau durchzieht, ist bekannt und wird im folgenden noch im einzelnen beleuchtet werden. Für unsere gegenwärtige Frage ist insbesondere die Stellung Rousseaus zu Grotius beachtenswert. Hugo Grotius beging nach ihm den Fehler, das Recht „aus den Tatsachen" abzuleiten, indem er sagt: „Daß die Herrschaft nicht wegen der Beherrschten, sondern wegen der Herrscher errichtet wurde, ist richtig; denn einzelne

[1]) Fichte und mit ihm die neuesten Darsteller der Rousseauschen Lehre entscheiden sich für die Deutung, wonach der Gesellschaftsvertrag eine Untersuchung über das Recht, nicht über eine Tatsache ist. Wenn nun dies auch die Grundrichtung der Rousseauschen Fragestellung ist, so bleibt doch zu bestimmen, ob sie bei den Lösungsversuchen in Strenge festgehalten wurde. Fichte S. W. 1845, B. 6, S 80, ferner auch Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 100 u. a.

[2]) Vgl Cohen, Ethik des reinen Willens, Berlin 1904, S. 89, 312.

[3]) Rousseau 1. Buch, 2. Kap.

Herrschaften sind an sich für den Herrschenden da wie die des Herrn über die Sklaven.“ [1]) „Die gelehrten Untersuchungen über öffentliches Recht“ — so bekräftigt Rousseau seine Kritik durch ein Zitat — „sind häufig nur die Geschichte von alters her stammender Mißbräuche; es bleibt daher verlorene Mühe, wenn man sich allzusehr in diese vertieft.[2]) Derselbe Vorwurf kehrt[3]) Dies ist's grade, was Grotius getan.“ später wieder: „In Grotius' Schriften darf man unsre Ansichten freilich nicht suchen, sie stützen sich auch nicht auf das Ansehen gewisser Dichter, dafür entsprechen sie den Grundsätzen des richtigen Denkens und der Natur der Dinge.“

Wenn auch Rousseau sich berechtigt glauben konnte, diesen Rechtsphilosophen zu berichtigen, so hat er doch das Verdienst, welches Grotius sich um den Ausbau des Naturrechts zum Völkerrecht und zum Rechtssystem erwarb, durch die einseitige Polemik, die er unter dem Gesichtswinkel der Lehre von der Souveränität des Volkes gegen ihn führt, verkannt und eben damit übersehen, daß hier bei aller dogmatischen Befangenheit in Sachen des positiven Rechts ein entscheidender Schritt auf dem Wege zur Begründung der eigentlichen Rechtsphilosophie getan war.

Die Klärung des Naturbegriffes soll sich ersichtlich in der Auseinandersetzung mit den gegnerischen Standpunkten vollziehen. Deshalb gilt es, die neuen Ergebnisse insbesondre gegen die Hobbessche Lehre abzugrenzen. Hobbes' Aufstellungen über den Naturstand können unseren Rechtslehrer nicht überzeugen. „Aus dem Umstand, daß die Menschen, wenn sie ihre ursprüngliche Unabhängigkeit bewahren, untereinander in keiner so dauernden Verbindung stehen, daß daraus der Kriegs- oder Friedenszustand entstehen könnte, folgt noch immer nicht, daß sie von Natur aus Feinde sind. Die Beziehungen der Dinge, nicht jene der Menschen, begründen den Kriegszustand; dieser kann nicht aus rein persönlichen, sondern nur aus tatsächlichen Verhältnissen sich entwickeln. Doch gibt es einen Privatkrieg zwischen einzelnen Individuen weder im Naturzustande, wo es kein bleibendes Eigentum gibt, noch innerhalb der Gesellschaft, in welcher alle der Autorität der Gesetze unterworfen sind.“

Es heißt also, dem Naturzustande zuviel Ehre antun, in bezug auf ihn von einem „Kriege“ zu reden. Eine Betrachtung, die sich die Gesellschaft als noch nicht entstanden denkt und dennoch von einem

[1]) Vgl. Grotius, de jure belli ac pacis, 1. Buch, 3. Kap., § 8, 14; ferner oben S. 120.

[2]) Traité manuscript des intérêts de la France avec ses voisins, par M. le marquis d'Argenson. Amsterdam.

[3]) Rousseau 1. Buch, 4. Kap.

„Kriege" aller gegen alle spricht, beruht auf einem Zirkelschluß. Sie führt dort eine Art des staatsrechtlichen Verhältnisses ein, wo der Annahme nach noch keine Staatsgebilde bestehen; sie sieht zudem nicht auf die Dinge und das wahre Sein, sondern auf das Individuum und unwesentliche psychologische Nebenumstände, die gar nicht hinreichend sind, aus sich heraus irgendeine Rechtsnorm zu begründen. In diesem gedachten Zustande gibt es weder Krieg noch Frieden. Was ist jedoch alsdann die „Natur" für die neue Lehre? Es ist ersichtlich, daß sie eine veränderte Bedeutung für die Begründung des Staatsrechts gewinnt. Sie ist — so müßte unser Rechtslehrer antworten — kein Sein, sondern ein Sollen, eine Realität von anderer Art als die gemeine Wirklichkeit — Idee und Aufgabe. Für Rousseau ist indes im Naturzustande die Frage der Gesellschaft gelöst gewesen. Alle künftigen Epochen sind Abirrungen von der Reinheit dieses Ausgangs. Die Idee ist hier offensichtlich dadurch hypostasiert, daß sie im Anfang der Geschichte als verwirklicht gedacht wird.[1])

Die ideale Auffassung des Naturbegriffs führt zu fruchtbaren Anwendungen. Wenn der Krieg erst in bezug auf die bestehende Gesellschaft seine Bedeutung gewinnt, so wohnt ihm auch ein besondrer rechtlicher Charakter bei. „Der Krieg ist somit" — so erklärt Rousseau — „keineswegs ein Verhältnis, in welchem einzelne Menschen, sondern nur ganze Staaten zueinander stehen, in welchem sich Privatleute nur zufällig und nicht als Menschen, nicht einmal als Bürger, sondern nur als Soldaten, d. i. nicht als Angehörige des Staates, sondern als dessen Verteidiger gegenüberstehen. Ein Staat kann daher nur einen oder mehrere Staaten zu Feinden haben, nicht aber einzelne Menschen, weil zwischen Dingen vollkommen fremder Natur ein Verhältnis nicht denkbar ist." Der Krieg und das Kriegsrecht entstehen eben nur dort, wo eine Beziehung von Staat zu Staat obwaltet. Wird dieses Verhältnis getrübt und gestört, so entsteht die Aufgabe, die Mittel zur Beseitigung des Streites und zur Wiederherstellung des äußeren Einvernehmens zu finden. Das Kriegsrecht entspringt also aus den Wechselwirkungen der Staaten untereinander und stellt die Regeln des sittlichen Verhaltens für die feindlichen Parteien auf. „Das Kriegsrecht gestattet nur, so weit

[1]) Diese Zwiespältigkeit bei allem Verdienst eines ethischen Begründungsversuches der Staatsrechtslehre durch Rousseau stellt auch Haymann in seiner ausführlichen und umsichtigen Schrift fest (Franz Haymann, Jean Jacques Rousseaus Sozialphilosophie, Leipzig 1898, S. 391 ff.). Wir berühren den Mangel der begrifflichen Unterscheidung zunächst nur, um den latent wirksamen Unterschied von physischer und idealer Natur im synthetischen Aufbau der Rousseauschen Lehre an die Spitze zu stellen.

zu gehen, wie zur Erreichung des Endzweckes des Krieges absolut nötig ist.“ Dieser Endzweck, an dem es seine Schranke findet, bildet das eigentliche rechtsphilosophische Problem. Da Rousseau unter der Natur die Idee mitdenkt, so ist er berechtigt, den Materialismus der physischen Macht zu bekämpfen. Diese bekundet sich in der Behauptung, daß die Gewalt ein Recht verleiht. „Die Stärke ist eine körperliche Eigenschaft; ich begreife daher nicht, wie aus deren Wirkungen etwas Sittliches entspringen kann. Der Stärke weichen, ist ein Akt der Notwendigkeit, nicht des Willens; man könnte höchstens sagen, der Klugheit. In welchem Sinne kann es Pflicht sein?“ [1]) Die Stärke ist ein Naturbegriff. Der Vergleich mit der Wechselwirkung liegt dem Denker nahe, dessen Jahrhundert unter dem Eindruck der Entdeckung der mathematischen Naturlehre Newtons steht. „Sobald die Stärke ein Recht zu begründen vermag, wechselt die Wirkung mit der Ursache, denn dem Starken wird sein Recht hinwieder von dem Stärkeren entzogen werden. Wer ungestraft den Gehorsam zu verweigern vermag, ist auch hierzu berechtigt. Und weil nun der Stärkere immer Recht behält, so hat er daher nur dafür zu sorgen, daß er eben der Stärkere bleibt. Ein Recht, welches mit der Stärke erlischt, kann aber kein Recht sein... Man wird nach dem Gesagten zugestehen müssen, daß Stärke kein Recht zu begründen vermag.“

Nicht die Stärke bringt das Recht hervor und vermag es zu beglaubigen, sondern Recht und Gesetz haben ihre Quelle in den Übereinkünften der Menschen untereinander. Aus diesem philosophischen Gesichtspunkte heraus ist der Zwang, welcher in der empirischen Durchführung der Gesetze als Mittel auftritt, zu verwerfen. „Wer aus Zwang gehorchen muß, braucht nicht aus Pflicht zu gehorchen,“ und die Pflicht würde nur solange „wie der Zwang zum Gehorsam bestehen“. — So wird bei Rousseau der Begriff der Pflicht und des Rechtes aus seiner bestehenden Verstrickung in die Machtverhältnisse, wo alsdann die Erfüllung ihrer Aufgaben und die Befolgung als erzwungen erscheint, zu selbständigem und eigenem, in sich beruhendem Wesen herausgearbeitet. Die Entwicklung des Gedankens des Rechtes an sich, die Idee der Gerechtigkeit bildet hier wie stets die erste Stufe der rechtsphilosophischen Begründungs- und Ableitungsversuche.

Die Frage nach der Einheit ist für Rousseau insbesondere die nach der Einheit des Rechtssubjektes. Um sie zu finden, geht er von der Grundannahme der ursprünglichen Freiheit aller aus, welche dem Begriff des Menschen so sehr eigentümlich ist, daß mit der Vernichtung der Freiheit seine sittliche Kraft an der Wurzel getroffen würde. „Der

[1]) I. Buch, 3. Kap.

Verzicht auf die Freiheit schließt den, Mensch zu sein, auf die allgemeinen Menschenrechte, ja auf die Pflichterfüllung in sich. Für einen solchen alles umfassenden Verzicht gibt es keinen genügenden Ersatz, er verträgt sich nicht mit der Natur des Menschen, denn nimmt man seinem Willen die Freiheit, dann nimmt man zugleich seinen Handlungen den sittlichen Halt.“ [1]) Dabei zeigt sich nun freilich, wie auch gemäß unserer Orientierung nicht anders zu erwarten war, daß die Natur und die Sittlichkeit des Menschen miteinander gleichgesetzt werden. Sich seiner Freiheit entäußern hieße, sein Selbst, seine Persönlichkeit, sein Menschentum preisgeben. Somit ist nun ein Punkt der Betrachtung erreicht, durch welchen sich der Unterschied zur Grotiusschen Lehre bestimmt. Der Begriff der Freiheit erhält hier dadurch eine neue Bestimmtheit, daß er mit dem Begriff einer notwendigen Gültigkeit verbunden gedacht wird. Den Leitfaden der Erörterung bildet die Frage nach der Einheit. Dieses Problem entsteht bei der ersten politischen Tat der Gesamtheit. An ihr läßt sich die Verschiedenheit beider Auffassungen und ihrer grundlegenden Begriffe beleuchten. „Grotius sagt: ein Volk kann sich einem Könige unterwerfen. Ein Volk ist somit nach dessen Ansicht bereits ein Volk, bevor es sich einem Könige unterwirft. Dieses Unterwerfen ist aber an und für sich schon ein Vorgang, welcher eine öffentliche Beratung voraussetzt. Es wäre somit jedenfalls angezeigt, bevor man die Natur der rechtlichen Handlung erörtert, kraft welcher ein Volk einen König bestellt, zu untersuchen, durch welchen Vorgang das Volk zum Volke wurde.“ [2])

Das Volk — so ergibt sich hier — ist für Rousseau keine unmittelbare Gegebenheit, wie es so häufig in der halbwissenschaftlichen Diskussion aufgefaßt wird, nicht gleichbedeutend mit der aggregativen oder selbst organischen Einheit der Rasse, sondern beruht lediglich auf dem Postulat der Freiheit, von dem es seinen Ursprung hat, und an dessen Voraussetzung es unlöslich geknüpft ist. Wodurch wurde das Volk zum Volke? Es entstand die Schwierigkeit, „eine Form der Gesellschaft zu finden, in welcher die gesamte Gemeinkraft die Person und die Güter eines jeden Gesellschafters schützt und verteidigt, in welcher ein jeder, trotzdem er sich mit der Gesamtheit verbindet, dennoch nur sich selbst gehorcht und seine frühere Freiheit bewahrt“. Diese Grundfrage findet ihre Lösung durch den „Gesellschaftsvertrag, dessen einzelne Bestimmungen schon durch die Natur dieser Handlung derart umgrenzt werden, daß die geringste Abweichung seinen Erfolg vereiteln, seine Nichtigkeit bewirken würde, woraus folgt, daß die

[1]) I. Buch, 2. Kap.
[2]) I. Buch, 5. Kap.

Bedingungen, obgleich sie vielleicht nirgends ausdrücklich ausgesprochen wurden, doch überall die gleichen sind, überall stillschweigend zugelassen und anerkannt werden".

Dies sind nun offensichtlich die reinen Bedingungen der Möglichkeit des Begriffs wie des Seins der Gesellschaft. „Diese Bedingungen lassen sich eigentlich auf eine einzige zurückführen, nämlich daß jedes Mitglied der Gesellschaft sich zugunsten der Gesamtheit aller seiner Rechte, und zwar vollkommen entäußert." Wie aber verträgt sich die Übertragung der Rechte auf die Allgemeinheit mit der individuellen Freiheit? „Löst man von dem Gesellschaftsvertrage alles, was seinem Wesen fremd ist, ab, dann lautet er folgendermaßen: Ein jeder von uns erklärt seine Person und seine ganze Macht zum Gemeingute und unterstellt sich der obersten Leitung des allgemeinen Willens; wir als Körperschaft hingegen anerkennen jedes Mitglied als Bestandteil des unteilbaren Ganzen."

Die Freiheit ist nicht nur eine objektive Eigentümlichkeit des Menschen. Sie bezeugt sich durch die Tat in demjenigen geschichtlichen oder auch nur supponierten Akte, in welchem die Gesellschaft als entstehend gedacht wird, eben in dem Abschluß des Gesellschaftsvertrages, dem staatsrechtlichen Ausdruck für die Spontaneität der menschlichen Handlung — die Freiheit. Und indem dieser Prozeß sich vollzieht, vielmehr als vollzogen gedacht wird, fließt die Einheit vom Einzelwesen auf die Allheit; sie erhält die höchste Gewißheit und Festigkeit, welcher sie nur teilhaftig werden kann, die der Einheit des Bewußtseins. „Dieser Akt der Vergesellschaftung setzt sogleich an die Stelle der einzelnen Vertragschließer eine sittliche Gesamtperson, welche aus so vielen Gliedern besteht, wie Individuen der Gemeinschaft beitreten. Die Gemeinschaft wiederum erhält gleichzeitig eben durch diesen Akt ihre Einheit, ihr gemeinsames Ich, ihr Leben, ihren Willen." [1]) Die Gesamtheit wird zur Einheit, durch den Akt des Gesellschaftsvertrages, in welchem sie eine sittliche Gesamtperson erschafft. Das Individuum des Volkes, welches hier entsteht, ist ersichtlich nicht bloß ein organisches, sondern vornehmlich ein rechtliches Subjekt. Indem der natürliche Volksorganismus in diese Rechtsverfassung gebracht wird, erhält er zugleich eine ideell wirksame Einheit, ein das individuelle überragendes und einigendes Selbstbewußtsein, Lebenskraft, Willen. Bis jetzt gab es keinen Souverän. Das Ich war sich selbst genug. Nun entspringt der Staat mit eigenem Rechts- und Machtbereich. Und von dem Begriff des souveränen Willens läßt sich der Gedanke der

[1]) I. Buch, 6. Kap.

Einheitlichkeit und Ungeteiltheit nicht ohne Widerspruch zu seiner Bedeutung ablösen. „Der Souverän ist schon infolge seiner Existenz unwandelbar und immer alles, was er sein soll.“ [1])

Wollte der einzelne Privatmann sich in einen Gegensatz zum Staate stellen, so würde er diesen hiermit untergraben. „Der Gesellschaftsvertrag enthält daher, damit er keine leere Form ist, die selbstverständliche, wenngleich nicht ausdrücklich angeführte Bestimmung (von welcher übrigens die Kraft der übrigen abhängt), daß, wer immer dem Gemeinwillen den schuldigen Gehorsam verweigert, durch die ganze Korporation zum Gehorsam gezwungen werden kann und muß, d. h. mit anderen Worten: man wird ihn zwingen, frei zu sein...“ Das Problem der Willensfreiheit, welches unter den verschiedenen Gesichtswinkeln der philosophischen Spekulation Schwierigkeiten bereitete, ist hiermit in staatsrechtlicher Hinsicht auf einen in der Folgezeit festgehaltenen paradoxen Ausdruck gebracht. Immer war es doch die Frage, wie es zu verstehen sei, daß Freiheit im Zwange ist, und daß, um es auf die allgemeine Formel zu bringen, dasselbe Individuum gleichzeitig kausal bedingt und dennoch die Ursache freier Willenshandlungen sei. Dieses Problem erhält in dem Gedanken vom Zwange zur Freiheit eine neue Auflösung, welche von nun ab in den verschiedensten Abwandlungen der rechtsphilosophischen Erörterungen wiederkehrt. Freiheit bedeutet nicht die Losgelöstheit von den physikalischen Gesetzen der Naturnotwendigkeit, sondern die bewußte Unterordnung unter ein gedachtes Gesetz, welches eben eine andere Art des Seins als die physische Ursache voraussetzt und deshalb keineswegs in der jeweilig zufälligen Disposition empirisch wollender Subjekte erstrebt wird oder verwirklicht ist. Wie die kausale Reihe des Geschehens aus der Eigentümlichkeit unserer Erkenntnisbedingungen sich deduzieren läßt, so ist die sittliche Handlung, die dem Gesetz der Freiheit folgt, aus einer zweiten Art des Erkennens ableitbar. Beide stehen logisch gleichwertig nebeneinander und fordern wie zwei verschiedene mathematische Aufgaben verschiedene Behandlungsweisen.

Es gehört zum Begriff der Freiheit, daß sie mit dem Gesetz der Handlung der Gesamtheit wollender Subjekte sich verträgt, und es ist daher nicht Zwang, was dieses Gesetz zu beachten, ihm gemäß die menschlichen Handlungen einzurichten nötigt und befiehlt. „Nur unter dieser Bedingung, des Gehorsams gegen den Gemeinwillen, wird jedem Bürger, indem er sich dem Vaterlande weiht, seine persönliche Unabhängigkeit gewährleistet; die genaue Erfüllung dieser Voraussetzung ist die Triebfeder, welche die Maschine (Staat genannt) im Gange er-

[1]) I. Buch, 7. Kap.

hält; sie allein sichert den eingegangenen genossenschaftlichen Verpflichtungen, welche sonst töricht, ungerecht, den größten Mißbräuchen unterworfen wären, den Charakter der Legitimität."

Es besteht freilich ein Unterschied zwischen natürlicher und bürgerlicher Freiheit. „Die natürliche Freiheit kennt keine andere Grenze als die Kraft des Individuums, die bürgerliche Freiheit hingegen wird von dem Willen der Allgemeinheit beschränkt. Ebenso muß man den Besitz, welcher entweder auf roher Gewalt oder auf dem Rechte des zuerst Besitz Ergreifenden beruht, von dem Eigentum sondern, welches sich auf einen positiven Rechtstitel stützt." [1]) Natürliche Freiheit und bürgerliche Freiheit unterscheiden sich danach wie Gewalt und Recht, individuelle Willkür und durch die Rücksicht auf den allgemeinen Willen eingeengte Freiheit, d. i. die gesetzmäßige Handlung.

Die sittliche Freiheit wird in diesen Ausführungen freilich nicht streng und genau von der bürgerlichen unterschieden. „Die ungezähmten Antriebe des Gelüstes machen den Menschen zum Sklaven, der Gehorsam gegen die selbstgegebenen Gesetze macht ihn frei." Es ist offenbar, daß ein selbstaufgelegter Zwang der Freiheit keinen Abbruch tut. Da hier die politische Freiheit den Ausgangspunkt des Rechtsphilosophen bildet, so stellt sich ihm die Sittlichkeit als Werk der Gesetze dar, durch welche sie ins Leben gerufen wird; sie ist die Spiegelung der echten Rechtsgebung im Individuum und das Kennzeichen für eine solche.

So ergibt die Rückschau an diesem Punkte folgenden geschlossenen Gedankengang: der Begriff des Staates fordert als Bedingung zur Erklärung seiner Bedeutung und seines gedanklichen Wertes den Hinweis auf die Art seiner Entstehungsweise. Diese Voraussetzung wird in dem Gesellschaftsvertrag gefunden. Indem der Einzelne kraft der natürlichen Freiheit sich seiner Rechte im Hinblick auf den Gesamtwillen der Gesellschaft entäußert, erwirbt er die wahre, notwendige, bürgerliche und mit ihr die sittliche Freiheit. Der Einzelne hört auf, ein abgetrenntes Ganzes zu sein, und unterwirft sich dem Zwange der Gesellschaft; an seine Stelle tritt die Allheit, von der er ein Teil ist: das Volk wird zum Souverän; dieser verkörpert nunmehr die neue Einheit, ist er doch aus dem Einigungsvertrage unter dem Gesichtspunkte der Einheit als Inbegriff aller einzelnen wollenden Subjekte und durch einen freien Akt des Willens entstanden. Die Bürger sind in ihrer natürlichen Freiheit eingeengt, in der bürgerlichen gesichert; nicht weniger ist es die Souveränität des Staates, in der sie ihre eignen unveräußerlichen Rechte ihrer physischen Persönlichkeit gegenübertreten und gebieten

[1]) I. Buch, 8. Kap.

sehen. Dieses Gebot ist als Pflicht der Gesellschaft die eigne Stimme der Vernunft.

Sind so einmal die allgemeinen Umrisse der Rousseauschen Staatsrechtslehre gezeichnet, so können wir uns nunmehr in deren Einzelfragen vertiefen; sie betreffen die Auflösung der Schwierigkeiten, welche sich einem Versuche entgegenstellen, jenen ersten Grundsätzen eine Anwendung auf die Wirklichkeit zu geben.

Wir können nun einem Autor von der Bedeutung eines Rousseau — so wenig wir uns irgendeiner geschichtlichen Lehre blind verschreiben wollen — nicht gerecht werden, wenn wir ihn nicht von seinen eigenen Voraussetzungen aus und genauer von denjenigen seiner Grundannahmen aus zu verstehen suchen, denen sich ein wertvoller Gewinn für die Geschichte seiner Wissenschaft abgewinnen läßt. Daher wird die Kritik fürs erste noch zurücktreten müssen, sofern sie nicht etwa für die Entwicklung der Rousseauschen Gedanken selbst als erforderlich oder fördernd erscheint.

Wir wissen bereits, welchem Begriff im Rousseauschen System die Bedeutung des obersten Gliedes aller Ableitungen zukommt, so daß die Beziehung auf ihn allen besondern Fragen zur Beantwortung dient und ihnen den eigentümlichen Stempel dieses Ursprungs aufdrückt: es ist die Erkenntnis, daß das Volk, vielmehr der Begriff des Volkes das Prädikat des Souveräns und Gesetzgebers besitzt. An diesem Leitfaden lassen sich die Begriffe des Eigentums, des Gesetzes, des Staates, der Gesellschaft usf. beleuchten.

Die Frage des Eigentums läßt sich nicht außer Zusammenhang mit den Aufgaben und Zielen der Gesellschaft behandeln. Die erste Besitzergreifung ist ein bloß natürlicher Vorgang. Wenn diese auch den Anfang bildet, so gibt sie doch keinen Rechtstitel. Erst die Anerkennung des Eigentums durch die Allgemeinheit verwandelt die Tat der Aneignung in einen wirklichen Anspruch. Jenes vermeintliche Recht der ersten Besitzergreifung wird von dem Bedürfnis und der Arbeit hergeleitet. Die Selbsterhaltung ist zwar zur Selbstbehauptung der sittlichen Persönlichkeit erforderlich; aber weil nur die Tätigkeit und die selbständige Handlung ein Recht zu begründen vermag, muß der Erwerb durch die Arbeit als einschränkende Bedingung zu der Bestimmung des Eigentums durch erste Besitznahme hinzutreten. Der Mensch ist erst dann im wahren Besitz, wenn er ihn sich täglich erobert.[1]) „Bearbeitung und Bewirtschaftung des gedachten Grund-

[1]) Für die Ansicht, daß unbeschadet dieser Wahrheit ein rechtliches Eigentum dem moralisch gültigen Erwerb in einem bürgerlich geordneten Zustand vorausgehen müsse, vergleiche man unten Kant S. 283.

stückes" müssen als reale Wirksamkeiten „die leere Förmlichkeit der Besitzergreifung" begleiten. Die hier ausgesprochene Auffassung wirkt in der sozialistischen Nationalökonomie fort, insofern sie Kapital und Arbeit zueinander in Beziehung setzt. Wird der Gesellschaftsvertrag geschlossen, so entäußert sich der Einzelne seines Eigentums, auf das er bisher kein wirkliches Recht, sondern wovon er nur den Nießbrauch hatte. „Die Besitzer gelten nunmehr als die Träger des öffentlichen Wohles, ihre Rechte werden von allen Mitgliedern des Gemeinwesens geachtet und gegenüber den Ansprüchen Fremder auf Grund einer für die Allgemeinheit und mehr noch für sie selbst vorteilhaften Übertragung mit aller Kraft geschützt; sie haben sozusagen alles wieder erworben, was sie gegeben haben." [1]) Die Idee der Gesellschaft ist der Oberbegriff dieser Ableitung. „Das Recht des Einzelnen auf den ihm gehörigen Grund und Boden ist dem Rechte der Gesellschaft auf die Gesamtheit der Grundstücke unbedingt untergeordnet."

Es könnte nun scheinen, daß der Einzelne durch die Entäußerung seines Besitzes zugunsten der Gesellschaft eine unbegründete Einbuße erleidet. Es ist jedoch ein „Grundsatz, der dem gesamten Gesellschaftssystem als Regel dient, daß der Grundvertrag, weit entfernt, die natürliche Gleichheit zu zerstören, im Gegenteil eine rechtlich und sittlich begründete Gleichheit an die Stelle der natürlichen Ungleichheit setzt". Von der neuen Bestimmung des Begriffs des Eigentums aus läßt sich ein kritischer Maßstab an die bestehenden Verhältnisse legen: „In Wirklichkeit sind die Gesetze stets dem Besitzenden günstig, schädlich jenen, die nichts ihr eigen nennen; daraus folgt, daß der Zustand des Gesellschaftslebens der Menschheit nur insofern zum Vorteil gereicht, als jeder etwas, niemand zu viel besitzt." Das Eigentum ist nunmehr durch die Beziehung auf die bürgerliche Gesellschaftsordnung begründet. Erst in der Relation des Rechtes des Einzelnen zum Rechte des Souveräns entsteht das Eigentum. Der Souverän hat ein Recht auf alles; jeder Einzelne ist Urheber und insofern Teilhaber an der Souveränität. Das Eigentum ist nicht das Recht an einer Sache, sondern ergibt sich durch den Anspruch auf Freiheit und Gleichheit, der bei der Übertragung des Besitzes auf die Gesamtheit nicht verlorengeht, sondern gerade hierdurch erst rechtsgültig wird. Die Gesellschaft oder vielmehr der Gemeinwille wird zum Ursprung alles Guten für den Staat. „Die erste und wichtigste Folge der entwickelten Grundsätze liegt darin, daß nur der Gemeinwille die Kräfte des Staates zur Erreichung des Endzieles, d. i. des gemeinsamen Besten in Tätigkeit zu versetzen und auszunützen vermag." [2]) Wird er aber — so könnte

[1]) I. Buch, 9. Kap.
[2]) II. Buch, 1. Kap.

man einwenden — auch tatsächlich diese seine Bestimmung stets erfüllen?

Jetzt tut sich nun das interessanteste und freilich auch verwickelteste Problem auf, welches das Rousseausche System in sich trägt. Auch die Beantwortung unserer Frage hängt von seiner Auflösung ab. Der Begriff des allgemeinen Willens ist bisher nicht hinreichend bestimmt. „Damit ein Wille allgemein sei," — so erklärt Rousseau — „ist nicht immer nötig, daß er auch einstimmig ist, sondern es genügt, wenn alle Stimmen gezählt werden; jede förmliche Ausschließung eines Berechtigten von der Stimmenabgabe würde hingegen die Allgemeinheit aufheben." [1]) Die Kategorie der Allheit, welche immer die gesetzmäßige Verknüpfung der Glieder einer Reihe untereinander vertritt, steht hier im klaren Gegensatz zur Kategorie der Vielheit, bei der die bloße Feststellung einer diskreten Zahl den Ausschlag gäbe. Der allgemeine Wille ist der Souverän. Da es nun ein Oberhaupt gibt und geben muß, so fragt es sich, ob man diesem unbedingten Gehorsam schuldet. Dies ist ersichtlich zu verneinen. „Durch das Versprechen unbedingten Gehorsams würde das Volk die bestehende Verbindung lösen, es würde aufhören, Volk zu sein, denn die Existenz eines Herrn schließt jene des Souveräns und mit ihr die des Staates aus." [2]) Das Oberhaupt gebietet nur unter der Voraussetzung, daß es den allgemeinen Willen zum Ausdruck bringt. „Damit soll aber nicht gesagt sein, daß die Befehle des Oberen nicht für den Ausdruck des allgemeinen Willens solange gelten können, wie der Souverän in der Lage, dagegen ungehindert Widerspruch zu erheben, es zu tun unterläßt, weil man in diesem Falle aus dem Stillschweigen auf die Zustimmung des Volkes zu schließen berechtigt ist." Die Souveränität des Oberhauptes gilt hypothetisch und besteht, sofern durch seine Handlungen der Volkswille repräsentiert wird. Die Souveränität des Volkes ist hingegen „unveräußerlich" und „auch unteilbar". Eine Willenskundgebung der Allgemeinheit ist ein Akt der Souveränität und deshalb Gesetz. Schon eine Unterscheidung innerhalb der Souveränität hinsichtlich ihres Machtbereichs, zwischen gesetzgebender und Vollzugsgewalt scheint ihren genauen Begriff zu verdunkeln. „Die Folge davon ist, daß der Souverän zu einem phantastischen, aus heterogenen Teilen bestehenden Wesen wird..." [3]) Man begeht hier den Fehler, die Souveränität selbst mit Ausflüssen dieser Würde zu verwechseln und das Gesetz und seine Anwendung nicht hinreichend zu unterscheiden. Der oberste Wille ist ein Grundbegriff der Staatsrechtslehre, und alle Versuche, die Souveränität in Bestand-

[1]) II. Buch, 2 Kap.
[2]) II. Buch, 1. Kap.
[3]) II. Buch, 2. Kap.

teile zu zerlegen, müssen an diesem seinem kategorialen Charakter scheitern. „Man wird finden, daß, so oft man glaubt, eine Teilung der souveränen Gewalt zu erblicken, man sich täuscht, denn die Rechte, welche Teile der souveränen Gewalt sein sollen, sind in Wirklichkeit dieser sämtlich untergeordnet und setzen Äußerungen des obersten Willens voraus, für welche in jenem Rechte eben nur die Verwirklichung liegt."

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Frage nach ihrer philosophischen Bedeutung. Der oberste Wille ist der der Allheit. Dieser Allheitswille soll verwirklicht werden. Die Bedeutung dieses Gedankens läßt sich nicht besser nach Licht- und Schattenseiten veranschaulichen als durch seine kritische Beurteilung. Zunächst ist es, klar, daß wir uns im Reich des Sollens und nicht des Seins, nicht im Gebiete des Naturerkennens, sondern der Moral, zum wenigsten der angewandten, befinden. Schon deshalb ist die Allheit nicht als Realität zu suchen, um Bestand vor dem Richterstuhl der Wahrheit zu haben. Wenn wir ferner die reine, gegenständliche Erkenntnis vom spekulativen Gedanken und aller Art von Psychologie des subjektiven Denk- und Willensaktes unterscheiden, so ist hiermit mittelbar ein Maßstab der Objektivität gegeben. Die Erfahrung selbst hat reine Bedingungen, die nicht von der zufälligen Organisation und Beschaffenheit des erkennenden Subjektes abhängen. Übertragen wir diese Überlegung von der theoretischen Naturwissenschaft, für die sie zunächst gilt, auf das Feld der angewandten Moral, auf die Gesellschaftslehre Rousseaus, so bedeutet sie für die Bestimmung des Prinzips der Souveränität: die Volkssouveränität, die Autonomie des Allheitswillens ist eine reine Bedingung der Möglichkeit der Soziologie und zugleich der Möglichkeit der Gesellschaft.[1]) Nicht also, daß jedem Individuum die wirkliche Ausübung dieser Souveränität zustünde, oder daß das soziale Problem schon gelöst wäre, wenn der Wille jedes einzelnen Individuums, und sei es auch nur formal, in der Gesetzgebung berücksichtigt würde, sondern die Allheit ist hier anders als nach ihrer empirischen Abzählung zu verstehen. Die Gesetzgebung steht nunmehr unter dem Begriff der Allheit und ist begründet und echt, sofern sie unter dem Gesichtspunkt der Allheit steht. Rousseau sieht die Allheit in dem irgendwie als Souverän

[1]) Dieses Ergebnis stellt auch Haymann fest, wenn er sagt: „. . . . Der Rousseausche contrat social bedeutet zwar keine merkwürdige Episode aus dem vorzeitigen Leben seltsamer Urmenschen, über deren tatsächliches Abspielen nun ein gelehrter Streit historischer Einzelforscher entstehen könnte, wohl aber erhebt er den Anspruch, ein absolutes Rechtsquellengesetz a priori darzustellen, dessen unwandelbare Satzung behauptet, daß im Widerspruch zu ihm ein positiv gültiges und verbindliches Recht überhaupt nicht entstehen könne" (S. 381, vorher S. 64, 68).

konkret gewordenen Volkswillen und verabsolutiert sie. Dem kritischen Betrachter ist sie etwas versuchsweise Angenommenes zur Erklärung und Begründung des Gesetzes. Ein Gesetz, welches sich als durch Selbstgesetzgebung entstanden denken läßt, mag es auch in Wirklichkeit von äußerer Autorität herrühren, genügt insofern dem Begriff der Selbstgesetzgebung. Einem solchen wird der Mensch, nicht wie er ist, wohl aber wie er sein soll, seinen Beifall nicht versagen können.

Diesem Ideal gegenüber ist die wirkliche Gesetzgebung deshalb belanglos, weil sie dem Begriff der Selbstgesetzgebung widersprechen kann. Auch Rousseau forderte nur die formelle Berücksichtigung der Allheit, blieb aber bei der Heraushebung der Form stehen und übersah, wie Form und Materie sich wechselseitig fordern und bedingen, wie das Gesetz zwar aus dem Gesichtspunkt der Allheit fließt, aber auch der Begriff der Allheit ohne ausdrückliche Beziehung auf die reine Bedingung der Gesetzmäßigkeit „leer" ist.

Konnte nun Rousseau wirklich glauben, die Idee der Selbstgesetzgebung zum Prinzip des positiven Rechtes machen zu können? Grotius wird in diesem Zusammenhange hinwiederum bekämpft, und zwar diesmal der Spitzfindigkeit und der Sophistik beschuldigt... „Um König Ludwig XIII., dem er sein Buch gewidmet hatte, den Hof zu machen, bemühte er sich, den Völkern möglichst viel von ihren Rechten zu nehmen und die Könige mit Aufwand aller Spitzfindigkeit hiermit zu bekleiden." Es mußte eben dem Rechtsphilosophen der Revolution alles daran gelegen sein, den Gedanken der unumschränkten Gewalt der sozialen Gemeinschaft herauszuarbeiten. Grade in der Rousseauschen Überspannung tritt der gedankliche Gehalt des Souveränitätsprinzips in besondrer Klarheit zutage. Hier entsteht die unabweisliche Frage, wie die Herrschaft der großen Menge verwirklicht werden soll, und mit welchen Mitteln sie anzustreben ist.

Nun fehlt es nicht an Fingerzeigen, daß Rousseau zwischen dem bloßen Volkshaufen und der Idee der Gesellschaft zu unterscheiden verstand. Sie findet ihren begrifflichen Ausdruck in dem Unterschiede, welcher zwischen dem „Wollen aller" und dem „Gemeinwillen" gemacht wird (volonté de tous et volonté générale). [1])

Die Reibungen, welche die Willensäußerungen aneinander finden, bestätigen negativ die Existenz des Gemeinwillens. Diese indirekte Beweisführung kann freilich nicht für eine positive Begründung gelten und bleibt insofern unzureichend. „Zwischen dem Willen aller und dem Gemeinwillen — so wird dieser Gedanke ausgeführt — besteht

[1]) Auf den tiefen Sinn dieser Unterscheidung hat Fichte hingewiesen. Fichtes Werke, Berlin 1845. Bd. 3, S. 106.

oft eine Verschiedenheit; denn dieser berücksichtigt nur das Gemeinwohl, jener hingegen das Interesse der Einzelnen: er ist nichts als die Summe der Willen der Individuen. Nimmt man von diesem Willen das Mehr und Minder, das sich gegenseitig aufreibt, dann bleibt als Resultat der Gemeinwille zurück." [1]) Dieses Verfahren, durch Subtraktion vom Besonderen das Allgemeine zu erhalten, war auf allen Gebieten der Denkurteile von jeher und mit Recht der schärfsten Kritik ausgesetzt. [2])

Nur die Fragestellung selbst kann durch diese Ableitung bestimmt werden. Sie erbringt den bloßen Beweis, daß sich der Gemeinwille mittelbar durch seine Wirkungen bekundet. „Der Marquis d'Argenson schreibt: ‚Jedes Interesse hat verschiedene Prinzipien. Die Übereinstimmung zweier Interessen entsteht durch den Gegensatz zu dem eines Dritten.' Er hätte mit Recht hinzufügen können, daß die Übereinstimmung aller Interessen durch den Gegensatz zu allen Einzelinteressen entsteht. Gäbe es keinen Streit der Interessen, dann würde das Gemeininteresse sich kaum bemerkbar machen. Indem es kein Hindernis fände, würde sich alles wie am Schnürchen abwickeln; die Politik würde aufhören, eine Kunst zu sein."

Das Gemeininteresse gilt nun jedoch Rousseau als erwiesen. An seine Gültigkeit knüpfen sich bedeutsame Folgerungen. „Damit der Gemeinwille unverfälscht zum Ausdruck gelangt, ist es daher von Wichtigkeit, daß im Staat keine Teilgesellschaften entstehen, daß ein jeder ausschließlich nach seiner eigenen Einsicht stimme." Diesen Grundsatz habe auch Machiavelli gelehrt, indem er auf das Schädliche der Parteibildungen hinwies. Auf ihm beruhe die Gesetzgebung Lykurgs, und durch ihn seien auch die gesetzgeberischen Maßnahmen eines Solon, Numa und Servius mitbestimmt. Von den Rousseauschen Festsetzungen aus scheint eine gerader Weg zur kritischen Begründung des Allheitsstaates hinzuführen. Es fehlt jedoch die bewußte Bezugnahme auf das Postulat der Ableitung der Begriffe, aus dem zwei sich einander scheinbar widersprechende Ergebnisse fließen: die Reinheit der Ideen und ihre durch die Beziehung auf die Ermöglichung der Rechtswissenschaft eingeschränkte Gültigkeit. Die Allheitseinheit ist zwar, wie sich zeigte, auch für Rousseau nicht die bloß zusammengefaßte diskrete Vielheit, aber sie ist doch mehr als ein bloßer Ge-

[1]) II. Buch, 3. Kap.

[2]) Man vergleiche für die Kritik des Allgemeinbegriffs durch Berkeley meine Schrift „Berkeleys System", Gießen 1914, S. 15. Hegel sieht in der Begründung des Staates auf der Vertragsgrundlage einen Mangel, in dem das „Gemeinschaftliche" durch die erforderliche Einwilligung der Einzelnen an der Willkür der Vertragschließer teilhat (a. a. O.). Man vgl. zur angezogenen Stelle Haymann S. 170 ff., besonders S. 173.

danke und ein rechtsphilosophischer Grundbegriff. Sie hat für das Rousseausche Lehrgebäude nur die Wahl zwischen Sein und Nichtsein[1]).

Wollte man dem Gedanken der unabzählbaren Allheit wegen seiner Idealität die reale Bedeutung abstreiten, so wäre dies ebenso, wie wenn man die Anwendbarkeit der mathematischen Abstraktionen auf die Naturerkenntnis leugnete. Der bezeichnete Begriff dient sowohl der Auflösung von Aufgaben der Geisteswissenschaften als auch der mathematischen Physik.

Die eigentliche Schwierigkeit ist jedenfalls in der Auffassung der Souveränität zu erblicken. Der „Staat" ist eine „moralische Person"[2]), deren Existenz auf der Verbindung der Mitglieder seiner Gemeinschaft beruht. Die Seele dieses Organismus ist die souveräne Gewalt. „Gleichwie die Natur dem Menschen die unbedingte Herrschaft über alle seine Glieder einräumt, ebenso räumt der Gesellschaftsvertrag dem politischen Körper die absolute Macht über alle Teilnehmer ein; diese vom Gemeinwillen geleitete Gewalt heißt Souveränität."

Neben der Staatsperson gibt es indes die Privatperson. Wie verhalten sich beider Rechte zueinander? Es liegt, wie Rousseau bemerkt, ein scheinbarer Widerspruch in der hier entstehenden Frage, der sich aber deshalb schwer vermeiden läßt, weil die Sprache zu arm ist, um der Differenzierung des Gedankens zu folgen. „Es handelt sich also darum, die Rechte sowohl der Bürger wie auch des Souveräns sowie die Pflichten, welche die Bürger in ihrer Eigenschaft als Untertanen zu erfüllen haben, genau vom Naturrecht zu unterscheiden, welches ihnen als Menschen zusteht."

Mit dem Naturrecht tritt jener umfassende Begriff in die Rousseauschen Entwicklungen ein, der sie erst eigentlich in den universalgeschichtlichen Zusammenhang stellt. Auch die recht verstandene Sou-

[1]) Mit Beifall zitiert Haymann ein Urteil über Rousseau von Julius Stahl in seiner Philosophie des Rechts. Hinsichtlich des Souveränitätsgedankens sagt Stahl hier: „Und zwar bedeutet das nicht etwa, ‚es soll so sein, man müsse danach streben', sondern es ist'. Das Rechtsverhältnis ist überall dies. Was sich anders verhält, ist ungültig, unrechtsbeständig." Der allgemeine Wille sei demgemäß als „konstitutives Prinzip" und nicht, wie Stahl will, als „regulative Maxime" aufzufassen. Wohin eine solche terminologische Freiheit führt, sieht man, wenn H. ausführt, daß die französische Revolution im Sinne der Rousseauschen Lehre den Namen einer Revolution nicht verdiene. Sie sei lediglich, da kein Rechtsverhältnis im strengen Sinne vor ihr bestand, als Rechtsschöpfung zu betrachten. Die erkenntniskritische Bestimmung des Sinnes und der Geltung einer Idee und ihrer Anwendung bleibt hier unbestimmt; vgl. hingegen die Ausführungen von Peretiatkowicz „Die Rechtsphilosophie des J. J. Rousseau", Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht der Gegenwart, 42. Bd., 1916, wo der Gesellschaftsvertrag als „regulative Idee" bezeichnet wird (S. 427).

[2]) II. Buch, 4. Kap.

veränität des Staates — so scheint es — wird am Naturrechte ihre Schranken finden. Wie ist es zunächst zu denken, daß sich Einzelwille und Gemeinwille vertragen? Hier wird die Tatsache des politischen Zusammenschlusses der Menschen hervorgehoben und in ihm ein gleichsam prästabilierter Mechanismus des sozialen Lebens gesehen. „Diese bewunderungswürdige Übereinstimmung des Interesses der Gesellschaft mit den Forderungen der Gerechtigkeit verleiht den gemeinsamen Beratungen den Charakter der Unparteilichkeit, welcher der Erörterung jeder Privatsache deshalb fremd ist, weil hier das Gemeininteresse fehlt, welches die Maxime des Beurteilers mit jener der Vaterlandsliebe vereinigt und gleichsetzt." Der Zusammenhang der Ziele der Gemeinschaft mit dem reinen Recht beruht auf dem Prinzip des Gesellschaftsvertrages. Aus den gleichmäßigen Bedingungen, unter denen er von allen Teilnehmern eingegangen wurde, folgt, „daß nach der Natur des Vertrages jeder Akt der souveränen Gewalt, d. i. jeder rechtsbeständige Akt des Gemeinwillens allen Bürgern gleichmäßig zugute kommt oder sie verpflichtet."

Für den Souverän existiert nur der nationale Gesamtkörper. Das Volk als Rechtssubjekt ist eine Einheit, die früher ist als die Vielheit der Privatwillen. Dennoch findet der souveräne Wille seine Schranke am Privatrecht. „Obgleich die souveräne Gewalt unumschränkt, heilig, unverletzlich ist, kann sie doch die durch den Gesellschaftsvertrag gezogenen Schranken nicht überschreiten."

Die Souveränität liegt nicht bei irgendeiner Person, deren Rangverhältnis zu anderen sie bezeichnete. Sie drückt vielmehr den Vorrang des Interesses der Körperschaft vor dem der Teilnehmer aus, welcher auf einer Vereinbarung beruht. Die Pflichten des Oberhauptes und des Bürgers bestimmen sich aus dem Zweck des Gesellschaftsvertrages. Dieser wird in der Erhaltung der Vertragschließer erblickt.[1]) Hier berühren sich die Auffassungen von Rousseau und Hobbes. Freilich ist das Individuum nunmehr mit dem Attribut unverlierbarer Rechte ausgestattet; aber die Ableitung des Staatswesens ist in beiden Lehren nicht auf den Menschen als Selbstzweck, sondern auf seine physische Erhaltung bezogen. Darunter muß nun die Schärfe des Beweises leiden. Wie soll man es verstehen, daß sich als Resultante der selbstischen Einzelwillen aller das uneigennützig gewollte gemeinsame Ziel, welches dem Gemeinwillen vorgesteckt ist, mit Notwendigkeit ergeben sollte? Das Verhältnis des Gemeinwillens und des wirklichen Willens der Einzelnen bleibt ungeklärt. Jener vertritt, wie wir sahen, den Gedanken einer Maxime, gemäß welcher die Bürger die sozialen Pflichten

[1]) II. Buch, 5. Kap.

sich selbst auferlegen. Bei Rousseau erscheinen dennoch beide Willensweisen koordiniert in derselben Dimension der Betrachtung und des Seins.

Das Individuum geht für diese Ansicht im Staate und seinen Aufgaben unter. „Sobald der Fürst sagt: der Nutzen des Staates fordert deinen Tod, dann muß jeder dem Tode mutig ins Auge sehn, weil er nur unter dieser Bedingung bis nun in Sicherheit gelebt hat, weil sein Leben innerhalb der Gesellschaft nicht mehr einzig und allein ein wohltätiges Geschenk der Natur, sondern ein bedingungsweise gegebenes des Staates ist.“ So sind es denn auch im engern Sinne politische und nicht ethisch begründete Erwägungen, welche der Rechtsprechung zugrunde liegen: „Strafprozeß und Urteil sind die Beweise, daß der Mörder den Gesellschaftsvertrag gebrochen hat... Er ist keine sittliche Person, er ist ein Mensch, den als Besiegten zu töten, das Kriegsgericht unter diesen Umständen gestattet.“ So scheint also der Notwendigkeit der Staatserhaltung gegenüber die Stimme des ethischen Gewissens zum Schweigen verurteilt. Jurisprudenz und Politik sind für diese Auffassung nicht auf die Sittlichkeit bezogen, sondern beruhen einzig auf dem Vertrage. „Der Grundvertrag flößt dem Staate sozusagen das Leben ein, die Gesetzgebung aber verleiht ihm Bewegung und Willen.“ [1]) Die Gesetze und Regierungen erscheinen als bloße Notbehelfe in den in bezug auf Gerechtigkeit unvollkommenen Zuständen. Freilich gilt es dabei zu erkennen, daß die Sittlichkeit eine selbständige Art der Gesetzmäßigkeit bezeichnet. „Das Gute und Ordnungsgemäße ist unabhängig von menschlicher Übereinkunft gut und ordnungsgemäß... Ohne Zweifel gibt es als Ausfluß der reinen Vernunft eine allgemeine Gerechtigkeit...“ Die Gesetze müssen nun die Verbindlichkeit dieser Rechtsnormen in die Wege leiten und sichern. Es ist ihnen die Beziehung auf die menschliche Schwäche, der sie zu Hilfe kommen, wesentlich.

Wie sehr nun in dieser Ableitung auch wenigstens mittelbar der Hinweis auf die Wurzel des positiven Gesetzes im reinen Recht erblickt werden kann, so darf unserem Rechtsphilosophen die bisherige Bestimmung des Begriffs des Gesetzes nach seiner objektiven Bedeutung und nach seiner Entstehung im System der Gesellschaftslehre nicht genügen. Die Frage erhebt sich demgemäß nach dem Begriff des Gesetzes. „Sobald... das ganze Volk für das ganze Volk beschließt, berücksichtigt es nur sich selbst; es entsteht dann ohne Teilung des Ganzen ein Verhältnis zwischen dem ganzen Objekt von einem Gesichtspunkt betrachtet und dem ganzen Objekte aus einem andern auf-

[1]) II. Buch, 6. Kap.

gefaßt. In diesem Falle wird der Gegenstand, über welchen beschlossen wird, ebenso allgemein wie der Wille, welcher beschließt: diesen Akt nun nenne ich Gesetz." Wenn nun so das Volk im Gesetze sein Selbst, sein eigenes Erzeugnis, die freiwillige Vorschrift seiner Handlungen erkennt, und der Schein des äußeren Zwanges, mit dem jenes behaftet ist, nichts ist als die Selbstbestimmung, vom Gesichtspunkt des bekundeten und konkret gewordenen Volkswillens aus gesehen, mit welchem Recht wird es alsdann von der ethischen Grundlage losgelöst und als bloßes technisches Mittel angesehen?

Hier gilt es, zwischen philosophisch entwickelter Erkenntnis und dem intuitiven Entwurf der Gedanken zu unterscheiden. Die Logik der Sache erfordert die Beziehung des Rechtsproblems auf die reinen Voraussetzungen der Sittlichkeit, auf die Idee der Gerechtigkeit. Diese findet nun auch anscheinend statt: „Es entfällt die Frage, wem es zukommt, Gesetze zu geben, nachdem die Gesetze eben Manifestationen des Gemeinwillens sind; ferner, ob der Fürst über dem Gesetze steht, denn er ist ja Mitglied des Staates, oder ob das Gesetz ungerecht sein kann; denn gewiß wird niemand gegen sich selbst ungerecht sein, oder ob man frei und zugleich dem Gesetz unterworfen sein kann; da die Gesetze ja nichts anderes sind als das Register unserer Willensäußerungen." Das Gesetz ist der Niederschlag der Selbstgesetzgebung. Läßt sich der Urheber dieser Gesetzgebung als sittliche Persönlichkeit denken, so ist hiermit der Zusammenhang von Gesetz und „reinem Recht" begründet.

Wie das Gesetz im Gesellschaftsvertrag und dem auf ihm beruhenden Staat wurzelt, so wird umgekehrt der Staat erst eigentlich zu einem solchen durch die Gesetzgebung. „Ich nenne... Republik jeden Staat, der nach Gesetzen regiert wird." Der Staat besteht also nach Rousseau nicht durch die bloße Übereinkunft seiner Mitglieder oder durch die bloße Macht, welche er vereinigt, sondern er ist wesentlich Rechtsstaat.

Die grundlegende Fragestellung nun, welche zum Begriff des Gesellschaftsvertrages und zu dem Begriff des Gesetzes führte, enthüllt sich in der ferneren Bestimmung des Gesetzes: „Die Gesetze sind eigentlich nur die Bedingungen, unter denen die bürgerliche Gesellschaft möglich ist, daher das Volk, obgleich den Gesetzen unterworfen, deren Urheber sein muß; denn es kommt nur denen, welche den Gesellschaftsvertrag schließen, zu, auch dessen Bedingungen festzustellen." Es werden also die „Bedingungen" untersucht, „unter denen die bürgerliche Gesellschaft möglich ist." Sie stellen sich in den Gesetzen dar, welche auf dem den Partikularinteressen übergeordneten Streben der

Gesamtheit beruhen. So ist die Gesellschaft und der Staat auf das reine Selbstbewußtsein bezogen. Das Problem der Staatengeschichte findet hier eine idealistische Beleuchtung und gradweise Lösung.

Rousseau mußte sich naturgemäß die Frage stellen, was der souveräne Wille des Volkes für die wirkliche Politik zu bedeuten habe. Er kommt nun scheinbar zu dem Ergebnis, daß hier ein Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit klaffe. „Wie vermöchte eine törichte Menge... ein legislatives System zu schaffen?... Die Einzelnen muß man ihren Willen den Anforderungen der Vernunft unterordnen, die Allgemeinheit das eigentliche Objekt ihres Willens erkennen lehren. Dann entsteht aus der allgemeinen Erleuchtung die Übereinstimmung des Denkens und des Willens des Gemeinwesens; daraus wieder das genaue Zusammenwirken der Teile und die möglichst große Kraftentfaltung des Ganzen. Hieraus entspringt die Notwendigkeit eines Gesetzgebers."

Es muß also eine Erziehung zur politischen Reife geben, und hierzu bedarf es des Mittels der Gesetzgebung. Wie und ob diese Aufgabe zu lösen ist, hat Rousseau jedoch nicht gezeigt. Erscheint es nicht als ein Zirkel, daß der Gesetzgeber zur Gesetzgebung erforderlich ist: weil das Gesetz nicht den Gedanken der Selbstbestimmung restlos verwirklichen kann, so mußte dieser von seiner Anwendung im positiven Recht unterschieden werden. Das Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelangt bei Rousseau zwar zur Anwendung, aber nicht zur Entwicklung.[1]) Die Analyse der Form ist hier noch nicht bis zu den philosophischen Elementen vorgedrungen.

Wenn nun der Wille sich nicht in willkürlichen Bahnen bewegen darf, ohne seine Bestimmung zu verfehlen, so fragt es sich, durch welche ihm übergeordnete Gesetzlichkeit er geleitet und gebunden ist. Die Idee des Sozialismus erweist sich als das beherrschende Prinzip. „Wenn jeder Bürger für sich allein ein Nichts ist, nur durch die Gesamtheit etwas vermag, wenn die von dem Ganzen erworbene Kraft der Summe der natürlichen Kräfte aller Individuen gleichkommt, oder sie übertrifft, dann hat die Gesetzgebung die möglichste Vollkommenheit erreicht."[2]) Der Verfasser der Gesetze ist nicht zugleich der Gesetzgeber, sondern nur der Begründer derjenigen Normen, in denen

---

[1]) Die Erziehung zur allgemeinen Gesetzgebung ist auch die Aufgabe, welche im „Emile" zu lösen gesucht wird. Die Glückseligkeit des Naturstandes wird durch sie erstrebt, und diese wiederum bedeutet den Hinweis auf die unverfälschte allgemeinste Grundlage des Menschengeistes. Der Erzieher ist notgedrungen problematisch, d. h. ein gedachtes ideelles Subjekt. Die Vorzüge der Rousseauschen Pädagogig entwickelt Haymann (S. 324).

[2]) II. Buch, 5. Kap.

die Gesamtheit ihren eignen Willen ausgedrückt findet. „Der Verfasser der Gesetze besitzt oder sollte demnach keine legislative Gewalt im engeren Sinne besitzen, ja, selbst wenn das Volk wollte, könnte es sich dieses unübertragbaren Rechtes nicht entäußern."

Die Unterscheidung eines idealen Subjektes der Gesetzgebung von deren wirklichem Träger liegt diesen Ausführungen ersichtlich zugrunde. Sie soll jedoch nicht begrifflich, sondern wörtlich genommen werden. So zeigt sich wiederum, daß es in ihnen nicht so sehr auf das bloße Prinzip der Gesetzgebung abgesehen ist, als auf das Inkrafttreten der Selbstgesetzgebung des Volkskörpers. Der hierfür bestehenden Schwierigkeit ist sich Rousseau voll bewußt gewesen. Wie schwer ist es nicht dem Einzelnen — so fragt er daher — „den Nutzen, welchen fortwährende Einschränkung, eine Folge guter Gesetze, mit sich bringt", zu fassen? „Damit nun ein Volk schon in seiner Kindheit den Maximen einer gesunden Politik Geschmack abgewinnen und den Grundsätzen der Staatsräson Rechnung tragen kann, müßte die Wirkung zur Ursache werden, der Gemeinsinn, welcher das Werk der gesellschaftlichen Institutionen ist, müßte bereits die Bildung der Gesellschaft beherrschen, die Menschen müßten, bevor es noch Gesetze gibt, schon jene Stufe der Entwicklung erreicht haben, die ein Produkt eben der Gesetze ist." So scheint aus diesem Dilemma kein Ausweg übrigzubleiben, es sei denn die Berufung auf die göttliche Autorität. Deshalb also schrieben die Volksväter die „Erzeugnisse ihres weisen Denkens" den Göttern zu und suchten hierdurch den Staatsgesetzen das Ansehen von natürlichen Gesetzen zu verschaffen. Die Bürgschaft, daß eine solche Gesetzgebung legitim ist, besteht „in dem Genie und der geistigen Größe des Gesetzgebers."

In der Überspannung des Gedankens der Volkssouveränität verrät sich insofern eine subjektive Auffassung, als sie das Prinzip vermissen läßt, nach welchem die Gesetzgebung geleitet wird. Auch hier soll das Genie das letzte Kriterium des Gesetzgebers sein, ohne daß ein objektives Maß an den sachlichen Gehalt der Gesetze gelegt würde. Moses und Mohammed werden als solche Genies der Gesetzgebung aus einer Zeit, wo Politik und Religion noch ein gemeinsames Objekt hatten, rühmlich hervorgehoben. Wodurch geschieht es nun, daß der Zirkel entsteht, daß das Gesetz die Ursache seiner selbst wird, wie es hier beschrieben wurde? Den Gesetzen selbst gehen erkenntniskritisch gewisse reine Bedingungen des Selbstbewußtseins voran, mit deren Verletzung der Gesetzescharakter selbst aufgehoben würde. An diese Grundgesetzlichkeit also ist alles als Bedingung gebunden, was Gesetz werden will. Es ist daher nicht zutreffend, die

bloße Urheberschaft des Volkes als Kriterium der Legalität anzugeben; denn alles ist daran gelegen, ob jene ersten, reinen und allgemeinen Bedingungen erfüllt werden. Sein und Nichtsein des Gesetzes schwankt im Uferlosen, solange es nicht auf dieses Erkenntnisstück bezogen ist. Reinheit der Ableitung besteht hier wie immer in der Verknüpfung der beiden gedachten Pole der Erkenntnis von Subjekt und Objekt; man verfiele ohne die restringierende Bedingung des Gegenstandes und ohne Erfüllung der objektiven Relationen in Subjektivität und den Idealismus des Scheins.

Was sind von dem gewonnenen Gesichtspunkt aus die Revolutionen? Sind sie in Wahrheit aus den eigentümlichen Verhältnissen des betreffenden Staates herausgewachsen, gleichsam in der Blüte eines Kulturstaates, zur Zeit der Reife des Volkes, so sind diese Volkserhebungen gleich den Krisen, welche das infolge schwerer Krankheit gestörte Denk- und Erinnerungsvermögen des Menschen aufs neue beleben. „Der durch Bürgerkriege zerrüttete Staat ersteht sozusagen neu aus seiner Asche, erlangt, dem Untergange entrissen, die Kräfte, die Frische verlorener Jugend wieder. So geschah es in Sparta zu Lykurgs Zeiten, in Rom nach der Vertreibung Tarquins, zu unserer Zeit bei den Niederländern und Schweizern, nachdem sie ihre Tyrannen verjagt hatten.“ [1])

Wie das Denken — so könnte man meinen — sich in Gegensätzen entwickelt, so sei auch hier im Staats- und Völkerleben die Vernichtung der Ursprung einer neuen und vertieften Organisation des Gesamtkörpers. Das Denken ist jedoch durch jene Charakteristik wohl nach seinen allgemeinen Merkmalen, aber deshalb auch nur psychologisch beschrieben, so daß es durch diese zu keiner inhaltlichen Bestimmtheit gelangt. Deshalb kann, weil für das Erfordernis der „Reife“ der Nation kein Kriterium angegeben wird, der Begriff des Volkes, der Gesetzgebung, der Revolution nur als beschrieben, nicht aber als bestimmt und begründet gelten.

Freilich blieb Rousseau deshalb das Erfordernis eines Systems von Prinzipien der Staatslehre nicht etwa fremd, sondern wurde von ihm klar ausgesprochen. „Jede Staatsverfassung muß vor allem auf gesunden und unwandelbaren Prinzipien aufgebaut werden.“ [2]) Nähere Bestimmungen werden versucht und unter anderm für jeden Staat „das richtige Verhältnis zwischen Gebietsumfang und Einwohnerzahl“ gefordert.[3])

Unter den Antworten auf die Frage, „zu welcher Zeit... ein

[1]) II. Buch, 8. Kap.
[2]) II. Buch, 9. Kap.
[3]) II. Buch, 10. Kap.

Volk für das Gesetzgebungswerk am empfänglichsten ist", verdient vornehmlich eine besondere Beachtung und Beleuchtung. Dieser Zeitpunkt sei nämlich eingetreten, wenn das Volk der Hilfe anderer entraten kann. Zur Erläuterung des Satzes wird gezeigt, wie die Republik Ilascata (eine Enklave Mexikos) sich dadurch unabhängig erhielt, daß man vorzog, lieber auf den Genuß des Kochsalzes zu verzichten, als es von den Mexikanern zu kaufen. Es ist dies im Grunde der Gedanke, welchen später Fichte im „Geschlossenen Handelsstaat" entwickelte. Die Gesetze erscheinen erst dann als Rechtsprodukte, wenn der Zündstoff zu Kriegen dadurch beseitigt ist, daß der wirtschaftliche Wettbewerb auf das Inland eingeschränkt wird.

Das Endziel der Gesetzgebung kann auch von den gewonnenen Ergebnissen aus noch nicht als genügend bestimmt gelten. Denn die Volksurheberschaft stellt zwar eine unerläßliche Voraussetzung für sie dar, ist aber an eine zweite einschränkende Bedingung ihrer Legitimität gebunden. Die Gleichheit ist ebensowenig wie die Freiheit von der politischen Zweckmäßigkeit losgelöst zu denken. „In bezug auf die Macht ist zu fordern, daß sie jede Gewalttätigkeit verschmäht und nur kraft der Gesetze geübt wird, in bezug auf den Reichtum, daß kein Bürger so reich ist, um andere erkaufen zu können, und keiner so arm, um sich verkaufen zu müssen." [1])

Die Gesetze fordern eine Verankerung hinsichtlich des Endzieles, wie eben gezeigt wurde, und nicht weniger hinsichtlich der Ableitung. Der geschichtliche Begriff des Naturrechtes enthüllt bei dieser Aufgabe seine funktionelle Bedeutung. Das Naturrecht muß freilich nach Rousseau so formuliert sein, daß es den besonderen Bedingungen des Nationalcharakters gerecht wird. „Mit einem Worte: abgesehen von allgemein gültigen, auf alle Völker anwendbaren Grundsätzen, gibt es noch besondere, nur für ein bestimmtes Volk maßgebende, nach denen die Gesetzgebung, um segenbringend zu sein, eingerichtet werden soll... Der Verfasser des Buches l'esprit des lois hat an der Hand zahlreicher Beispiele nachgewiesen, wie kunstvoll ein weiser Gesetzgeber sein Werk dem Nationalcharakter eines bestimmten Volkes anzupassen versteht."

Nunmehr ist zwar die Einheit der Vielheit gefunden, welche alles positive Recht als Ursprung enthält, erscheint aber in einer besonderen Anwendung auf die eigentümlichen Bedingungen des betreffenden Volkes. Auf die Welt der Erfahrung bezogen, gewinnt die Einheit des Naturrechtes erst ihre volle Bedeutung als Grundlage des Staats- und Völkerlebens. Die Reinheit der Ableitung widerstreitet nicht der

[1]) II. Buch, 11. Kap.

Anwendbarkeit der Begriffe; durch das sorgfältige Abwägen der empirischen Verhältnisse wird sie daher nicht beeinträchtigt, sondern gefördert.[1]) Das Naturrecht ist allgemein gemäß seiner ursprünglichen Bedeutung in der Rechtsphilosophie als Oberbegriff für die Deduktion der positiven Gesetze zu denken: „Die Einrichtungen eines Staates können nur dann auf dauernden Bestand rechnen, wenn die Forderungen des Naturrechtes und die Bestimmungen des positiven Gesetzes stets zusammenfallen, wenn die letzteren jenes bloß sichern, erläutern, präzisieren.“[2]) Wie wir in der Idee der Volksrechte den Ausdruck für die Selbsttätigkeit und Freiheit des Geistes erkannten, so bedeutet der Hinweis auf das Naturrecht die Ableitung des Rechtes aus einem höheren Ursprung, d. h. aus den allgemeinen Bedingungen des erkennenden Subjektes. Diese Gesichtspunkte, welche aus der Charakteristik der Erkenntnisfunktion gewonnen werden, bleiben für alle Sonderfragen der Politik leitend. In dieser Konsequenz der Denkungsart sehen wir die eigentliche Größe des Rousseauschen Systems.

Wie unter das Naturrecht der Nationalcharakter als einschränkende Bedingung subsumiert wurde, so wird die Gesetzgebung auf Sitten und Meinungen der Bürger als wichtigsten Faktor hingewiesen.

Nach Unterscheidung dreier Gattungen von Gesetzen: der politischen Fundamentalgesetze, welche das Verhältnis des Souveräns zum Staate regeln, des eigentlichen Gegenstandes der Untersuchung; der Zivilrechte, welche die bürgerliche Freiheit der Einzelnen im gegenseitigen Verhältnis verbürgen, in bezug auf den Staat einschränken und sie dadurch ermöglichen, soweit sie im Gesellschaftsleben bestehen kann; drittens der Strafgesetze, welche eigentlich keine besondere Unterabteilung der Gesetze bilden, sondern den übrigen den nötigen Nachdruck verleihen; ergibt sich eine vierte, die wichtigste von allen: „diese lassen sich weder in Erz graben, noch in Marmor meißeln; ihr Sitz ist in den Herzen der Bürger; auf sie stützt sich eigentlich jede Staatsverfassung, wenngleich ihre Gestaltung in stetem Wechsel begriffen ist... Es sind die Sitten und Gebräuche eines Volkes, insbesondere berechtigte Äußerungen der öffentlichen Meinung. Große

---

[1]) Man vgl. hierzu „Emile“, wo Rousseau im ersten Buch vor dem Kosmopolitismus warnt, der um eines Idols willen die nächstliegenden Pflichten des Bürgers übersieht. Hingegen bezeichnet er in der Vorrede zu dieser Schrift die Rücksicht auf die empirischen Umstände als eine besondere Anwendung der Methode auf dieses oder jenes Land. Diese Anwendungen sind nicht die Sache selbst. Mir genügt — so schließt Rousseau —, daß meine Gedanken überall, wo Menschen wohnen, anwendbar sind.

[2]) II. Buch, 11. Kap.

Gesetzgeber wissen den Einfluß der Sitten auf die staatlichen Einrichtungen eines Volkes wohl zu würdigen..." [1])

Es gibt im Grunde nur ein Recht, das freilich die Beziehung auf die Besonderheit der Volkseigenheit, der Sitten und Anschauungen ermöglicht. Der Begriff des Naturrechts dient der Aufgabe, die unwandelbaren Rechtsgrundsätze im wechselvollen geschichtlichen Leben der Nationen zu verwirklichen.

Der Anspruch des Volkes auf Herrschaft bedeutet nicht, daß es sich selbst regieren soll. Hier gilt es, zwischen vollziehender und gesetzgebender Gewalt zu unterscheiden. Wie diese eine Bekundung des Willens ist, so stellt jene eine Äußerung der Kraft dar. Die Vollzugsgewalt kann der Allgemeinheit weder als einer gesetzgebenden noch souveränen Körperschaft zustehen; die Unterordnung des Einzelfalles unter das Gesetz ist sachlogisch etwas anderes als die Erschaffung der allgemeingültigen Gesetze und muß deshalb auch einer anderen Instanz obliegen. „Die öffentliche Gewalt bedarf somit eines geeigneten Mediums, welches gemäß den Eingebungen des Gemeinwillens den Verkehr zwischen dem Staate und dem Souverän vermittelt. Dieser Vermittler aber ist die Regierung, welche häufig und mit Unrecht mit dem Souverän, dessen Organ sie eben ist, verwechselt wird..." [2])

Rousseau gelangt hier zu Ergebnissen der Staatsrechtslehre, welche wir zuerst in Schärfe bei Althusius hervortreten sahen. Indem diese geschichtlich immer von neuem wiederkehren, gehen sie endlich in das allgemeine Bewußtsein über. „Die Regierung, der Fürst, ist nur eine Kommission, eine Behörde, deren Mitglieder Bediente des Souveräns, in seinem Namen von jener Gewalt Gebrauch machen, welche er ihnen übertragen, welche er nach seinem Belieben begrenzen, ändern und widerrufen kann. Die dauernde Entäußerung dieses Rechtes ist mit der Natur des Gesellschaftskörpers unvereinbar, dem Endziel der Vereinigung abträglich."

War es nicht dieser Gedanke, welcher die politische Philosophie Friedrichs des Großen volkstümlich machte? [3]) Bei Rousseau erscheint er als Folge der Lehre vom Gesellschaftsvertrage, wo ihm alsdann freilich gemäß seiner radikalen Ableitung auch politisch radikale Folgerungen (des Rechtes auf Revolution) beiwohnen.

---

[1]) II. Buch, 3. Kap.

[2]) III. Buch, 1. Kap.

[3]) Friedrich der Große sagt in seinem Aufsatze „Regierungsformen und Herrscherpflichten": „Geht man auf den Ursprung der bürgerlichen Gesellschaft zurück, so ist es ganz augenscheinlich, daß der Herrscher keinerlei Recht über die Denkungsart der Bürger hat. Müßte man nicht von Sinnen sein, um sich vorzustellen,

Die Souveränität des Volkes stellte die gesuchte Einheit dar, welche die Menschen erst zu Rechtssubjekten macht und einigt. [1]) Wie ist es jedoch alsdann zu verstehen, daß diese souveräne Gewalt nach der Art, wie sie aus dem Gesellschaftsvertrag hervorwuchs, betrachtet und demgemäß in Bestandteile zerlegt und gleichsam zerrissen wird. Diese quantitative Auffassung des Souveränitätsbegriffes hat Gierke mit Recht getadelt. [2]) Der Fehler ist ein logischer: die Philosophie der Mathematik lehrt Einheiten kennen, welche der Vielheit vorausliegen; die sich also nicht als Summe von absoluten Zahleinheiten auffassen lassen, obwohl sie eine Vielheit von Reihengliedern unter ihrem Begriff vereinigen. Eine solche ursprüngliche Einheit nun ist die Souveränität.

Wenn es hier so dargestellt wird, als ob durch die Zerlegung der Souveränität in die Anzahl der Teilnehmer die Freiheit sich nach Maßgabe der Bevölkerungsziffer verringert, so ist die Bestimmung des Gesetzes, wonach die Freiheit in dem Verhältnisse, wie der Staat sich vergrößert, abnimmt, nur als ein Versuch zu verstehen, die Beziehung des Einzelnen zum Souverän auf einen allgemeinen mathematischen Ausdruck zu bringen. Auf strenge Wissenschaftlichkeit kann freilich diese Erwägung keinen Anspruch erheben. „Zur Vermeidung von Mißverständnissen will ich hier nur noch bemerken, daß, wenn ich mich der Kürze wegen eines in Ziffern gekleideten Beispiels bediene, ich mir wohl bewußt bin, daß mathematische Genauigkeit auf diese Größen keine Anwendung findet."

Wenn im folgenden die verschiedenen Regierungsformen untersucht werden, so kann über die wesentliche Auflösung dieser Aufgabe kein Zweifel bestehen. Die vollkommenste Regierungsform wäre die Demokratie. „Gäbe es ein Volk von Göttern, so würde es seine Regierung nach den Grundsätzen der Demokratie einrichten; einem von

---

Menschen hätten zu ihresgleichen gesagt: wir erheben dich über uns, weil wir gerne Sklaven sein wollen, und wir geben dir die Macht, unsere Gedanken nach deinem Willen zu lenken? Sie haben im Gegenteil gesagt: Wir bedürfen deiner, damit die Gesetze, denen wir gehorchen wollen, aufrechterhalten werden, damit wir weise regiert werden, im übrigen verlangen wir, daß du unsere Freiheit achtest. Damit ist das Urteil gesprochen, es gibt keine Berufung dagegen ... Er, der Fürst, ist nur der erste Diener des Staates ..."

[1]) Vgl. Gierke, S. 201: „Rousseau stellte sich ... auf die Schultern der von Hobbes inaugurierten absolutistischen Doktrin und erhob deren strengen Begriff einer einheitlichen Staatspersönlichkeit zu einem integrierenden Bestandteil seiner Lehre."

[2]) Gierke S. 203 f.

Sterblichen bewohnten Staate kommt eine so vollkommene Regierungsform nicht zu.“ [1])

Diese Staatsform ist ersichtlich deshalb einer jeden andern vorzuziehen, weil bei ihr die Regierung in den Händen des Volkes liegt und die Verwaltung nicht im Namen des Souveräns, sondern von ihm selbst ausgeübt wird. Im Gegensatz hierzu müssen wir „bei der Regierungsform der Aristokratie zwei verschiedene moralische Personen, nämlich die Regierung und den Souverän und somit auch zwei Gemeinwillen unterscheiden; den einen in Beziehung auf alle Bürger, den andern einzig mit Bezug auf die Mitglieder der Verwaltung. Obgleich mithin die Regierung ihren inneren Dienst nach freiem Belieben zu regeln vermag, kann sie zum Volk nur im Namen des Souveräns, d. i. des Volkes selbst sprechen, ein Umstand, den man nie vergessen sollte.“ [2]) Unter den aristokratischen Verfassungen, der ursprünglichen Wahl- und der Erbaristokratie, wird der Wahlaristokratie der Vorzug gegeben; ja sie erscheint als „die beste aller Regierungsformen“. Sie enthält nämlich die erforderliche Trennung der Gewalten, welche in der Demokratie vermißt wurde, deren gemeinsame Ausübung durch das Volk, so erstrebenswert sie auch sonst wäre, in Anbetracht der menschlichen Schwäche die Gefahr des Mißbrauchs der Amtsbefugnisse heraufbeschwört. Sie unterscheidet sich ferner darin vorteilhaft von der republikanischen, daß hier die Regierung nach dem Prinzip der Wahl eingesetzt wird, während im demokratischen Staatswesen jeder Bürger schon durch Geburt ein Mitglied der Obrigkeit ist.

Die „moralische Person“ war eine Einheit, welche sich in dem Bestreben ergab, sowohl die Subjekte der Gesetzgebung, wie auch der Rechtsprechung und Rechtsvollstreckung begrifflich zu bestimmen. Es wird mithin unter diesem Terminus das Prinzip einer Einteilung der Aufgaben des Gemeinwesens nach Rechtsgrundsätzen verstanden. Diese Einheit der moralischen Person läßt sich daher weder durch eine noch durch mehrere wirkliche Personen repräsentieren. In der Erörterung der Monarchie wird dies besonders deutlich: „Bis nun war uns der Fürst eine moralische Person, eine Korporation, welche kraft der Gesetze im Staat die Vollzugsgewalt ausübt. Wir haben nunmehr den weiteren Fall zu erwägen, daß sich diese in den Händen einer natürlichen Person befindet, welche sie den Gesetzen gemäß ausübt.“ [3]) In der Monarchie — so erklärt Rousseau — ist „die Herrschaft des Partikularwillens so unumschränkt“ wie in keiner anderen Regierungsform. Das Ziel der politischen Bestrebungen ist hier nicht das öffent-

[1]) III. Buch, 4. Kap.
[2]) 5. Kap.
[3]) III. Buch, 6. Kap.

liche Wohl. Auf dem Boden der eigenen sachlichen Untersuchung stehend, gelangt Rousseau nunmehr zur Ehrenrettung des verkannten italienischen Staatsrechtslehrers Machiavelli. „Dieser berühmte Schriftsteller scheint zwar die Fürsten belehren zu wollen, in Wirklichkeit sind seine Ermahnungen jedoch an die Völker gerichtet; sein Buch ‚Der Fürst' sollte demnach das Vademekum jedes Republikaners sein". Machiavelli vertrat also der Herrschaft des Fürsten gegenüber den Anspruch der Rechte des Volkes. Die echte Gesetzmäßigkeit wäre nur in der Republik zu verwirklichen. „Das Volk irrt sich" — so beweist Rousseau diese Behauptung — „hinsichtlich der Tauglichkeit derjenigen, die es zu einem Amte beruft, seltener als die Könige bei der Wahl ihrer Werkzeuge. Männer von wirklichem Verdienste sind ebenso selten Minister als ein Einfaltspinsel Leiter einer Republik. Drückt irgendein glücklicher Zufall einem jener Menschen, welche zum Regieren geboren sind, das Staatsruder einer durch eine solch saubere Verwaltung fast zugrunde gerichteten Monarchie in die Hand, dann pflegt man sich über die Hilfsquellen, welche er findet, zu wundern. So etwas macht dann Epoche." Das Ergebnis über die Staatsformen läßt sich dahin zusammenfassen, daß die einfache Grundform allen anderen Systemen vorzuziehen ist. „Welche Form der Regierung besser ist, die Grund- oder die kombinierte Form, ist eine von den Politikern häufig gestellte Frage, auf welche die Antwort paßt, die ich bezüglich jener nach der absolut besten Regierungsform gab; die einfache Regierungsform ist an und für sich die beste, weil sie eben einfach ist." [1]) Die tüchtige Regierung ist an einem besonderen Merkmal zu erkennen. „Unter sonst gleichen Umständen ist jene Regierung unfehlbar die beste, in welcher ohne fremde Beihilfe, ohne Einbürgerung, ohne Kolonien sich die Zahl der Bürger am meisten vermehrt; jene die schlechteste, unter welcher diese sich vermindert." [2]) So ist denn ein mathematischer Ansatz zur Nationalökonomie angedeutet. „An euch, ihr großen Rechenmeister, ist es nunmehr, zu zählen, zu messen, zu vergleichen."

An diese Betrachtung nun knüpft Rousseau eine zweite über die Zeitperioden, in denen die Menschheit des höchsten Glückes teilhaftig wird. Diese Frage soll nach dem gleichen Grundsatz behandelt werden wie jene nach den Maßstäben des Wohlergehens. Hier muß man wiederum die Gesamtheit, das Wohlbefinden der Völker und nicht das einer Minderheit, welche an der Spitze des Staates steht, beachten und berücksichtigen. Wo die Bevölkerung eines Landes abnimmt, kann dieses Ziel trotz scheinbaren Glanzes und der Blüte der Künste und

[1]) III. Buch, 7. Kap.
[2]) 9. Kap.

Wissenschaften nicht als erreicht gelten. An dem aufgestellten Maße gemessen, zeigen sich dem Philosophen der Revolution Aufruhr und Bürgerkriege als keineswegs den Zwecken der Gesamtheit abträglich. „Aufruhr, Bürgerkriege erschrecken zwar die Häupter des Staates, sind aber in Wirklichkeit nicht das größte Unglück, welches ein Volk treffen kann; denn es kann möglicherweise sogar Vorteile aus dem Umstande ziehen, daß die Großen darüber streiten, wem die Tyrannis zufallen soll." Dies wird sowohl an der Erhebung der Großen gegen das Königtum in der Geschichte Frankreichs gezeigt, wie auch am Beispiel des alten Griechenlands, dessen Blütezeit mit dem Toben der blutigsten Kriege zusammenfiel. Zur Bekräftigung dieser Ansicht stehen wiederum Sätze Machiavellis: „Es scheint, daß unser Staat trotz Mord und Totschlag, trotz der Ächtungen, trotz der Bürgerkriege immer mächtiger wurde; die Tugend der Bürger, ihre Sitten, ihr Unabhängigkeitssinn haben den Staat im höheren Sinne gekräftigt, als jene inneren Unruhen ihn zu schwächen vermochten. Etwas Aufregung gibt dem Staate Spannkraft; nicht die Ruhe, sondern die Freiheit macht das Volk blühend."

Die wichtigste staatsrechtliche Unterscheidung, zu der Rousseau gelangt, ist die zwischen Souverän und Regierung. Aller Mißbrauch der Regierungsgewalt rührt daher, daß die reine Scheidung der diesen unterschiedlichen Instanzen zustehenden Befugnisse verwischt wird. „In dem Augenblick, in welchem die Regierung die Befugnisse des Souveräns usurpiert, ist der Gesellschaftsvertrag gebrochen, die Bürger treten wieder von Rechts wegen in den Besitz ihrer natürlichen Freiheit, sie sind zwar zum Gehorsam gezwungen, aber nicht dazu verpflichtet."[1]) Wenn der Fürst den Staat nicht mehr den Gesetzen gemäß verwaltet und sich die Gewalt des Souveräns anmaßt, so ist hierdurch der Staat aufgelöst. Die Mitglieder seiner Regierung gehören dem zerstörten Staatswesen an; ihre Herrschaft jedoch wäre von nun ab eine Tyrannis. Die Amtsgewalt steht der Regierung als staatsrechtlicher Korporation zu, aber nicht den natürlichen Personen, welche mit der Staatsleitung betraut wurden.

Der Staat ist eben seinen konstituierenden Merkmalen nach Rechtsstaat und hört somit auf, zu sein, sobald diese seine reine Rechtsgrundlage verlassen wird. Er wird — so könnte man diesen Sachverhalt auch ausdrücken — nicht auf die Geschichte des Volkes und das bestehende politische Gebilde bezogen, sondern lediglich in der Idee des Rechtes begründet. Welche Einwände sich auch gegen die Über-

[1]) III. Buch, 10. Kap.

schätzung erheben mögen, die der Theoretiker der Revolution dem Leitgedanken der unumschränkten Souveränität des Volkswillens zuteil werden läßt, so ist und bleibt der Versuch, den Gesichtspunkt des Rechtes in Verbindung mit der Anschauung von der Herrscherwürde des Volkes zum Mittelpunkt der Politik überhaupt zu erheben, das philosophische Verdienst der Rousseauschen Betrachtungen.

Nunmehr lassen sich die Begriffe des Tyrannen und Despoten bestimmen. „Der Tyrann ergreift entgegen dem Gesetze Besitz von der Gewalt, um mit Beobachtung der Gesetze zu regieren. Der Despot stellt sich über die Gesetze." Beide führen die Staaten auf die schiefe Ebene des Untergangs.

Zur wirkungsvollen Erhaltung des Staates wird es erforderlich, ihm die bestmögliche Verfassung zu geben. Entsprechend den besonderen Leistungen, welche verschiedenen Instanzen des Gemeinwesens als Aufgaben aufgetragen werden, stellt sich der Staat wie ein künstlicher Gliederbau dar. „Der Lebensnerv des Staates ist die Autorität des Souveräns, die Gesetzgebung dessen Herz, die Vollzugsgewalt dessen Gehirn, welches seinerseits alle Teile in Bewegung setzt." [1]) Über den Gesetzen steht die Gesetzgebung, durch deren Pulsschlag das Staatsleben geregelt wird. Die Gesetze, in denen sie ihren Ausdruck findet und konkret und wirksam wird, sind nichts anderes als „authentische Kundgebungen des Gemeinwillens". Wem nun Zweifel an der Durchführbarkeit der Idee entstehen, wer vermeint, daß die Forderung, daß sich das Volk in seiner Gesamtheit versammele, eine Chimäre und mithin praktisch unmöglich sei, dem hat Rousseau den Optimismus echter idealistischer Denkungsart entgegenzusetzen. „Die Grenzen des Möglichen sind in sittlichen Dingen nicht so eng gezogen, wie man gemeinhin annimmt; einzig unsere Schwäche, unsere Laster, unsere Vorurteile verringern sie. Denn gleichwie niedrige Charaktere nicht an große Männer glauben, spotten erbärmliche Sklaven der Freiheit." [2])

Griechenland und das in seinen Abmessungen so gewaltige römische Reich haben in der Geschichte die Möglichkeit solcher Volksversammlungen gezeigt und leibhaftig vor Augen geführt. Vor allem schwebt Rousseau für das Studium der Verfassungsgeschichte das Beispiel Roms beständig vor. Es vergingen nur wenige Wochen im Jahr, „in denen das römische Volk nicht wenigstens einmal, manchmal noch öfter berufen wurde, nicht nur die Machtbefugnisse des Souveräns, sondern auch teilweise jene der Regierung auszuüben". Wie nun in jener Vergangenheit die Rechte des Volkes zum Ausdruck gelangten, so muß es auch möglich sein, sie in Zukunft zu verwirklichen.

[1]) III. Buch, 11. Kap., § 11.
[2]) III. Buch, 12. Kap.

Der Begriff des Bürgers gewinnt von unseren Voraussetzungen aus dadurch eine neue Bedeutung, daß er unter verschiedenem Gesichtswinkel sowohl den Untertan als den Souverän bezeichnet. Die Begriffe „Untertan und Souverän" sind „Teilbegriffe des Gesamtbegriffes Bürger".[1]) So kann kein Widerspruch zwischen Gehorsam und Freiheit entstehen; denn was wäre das auch für ein Zwang, dessen eigentlicher Urheber der Einzelne als Mitglied des Volkes wiederum selbst ist, der also nichts bedeutet als die freiwillige Unterwerfung unter das selbstgegebene Gesetz?

Ein Merkzeichen echten Wissens ist immer in der Auflösung starrer Gegebenheiten in den Prozeß ihrer Entstehung, des Seins in das Gesetz des Werdens, des Habens in das Sollen, des Dinges in die schöpferische Tätigkeit, dem es seinen Ursprung als Erkenntniswert verdankt, zu erblicken. Unter diesen Gesichtspunkt der Autonomie ist der Staat Rousseaus durchaus gestellt. „Das Wort Abgabe ist ein Sklavenausdruck, ein unbekanntes Ding in dem Staat, wie er sein soll. In wirklich freien Staaten bewirken die Bürger alles durch ihrer Hände Arbeit, durch Geld hingegen nichts..." [2]) Die Fronarbeit widerspricht deshalb der Freiheit weniger als die Steuern.

Das Moment der Tätigkeit drückt nicht nur die Erschaffung des Gesetzes aus, sondern ist auch dem fertigen Gesetze eigentümlich. Denn, da kein Gesetz dem Ideal der Gesetzgebung genau entspricht, ein jedes jedoch die Idee des Rechtes irgendwie verkörpert, so wird es, je vollendeter es ist, zu um so größerer Vervollkommnung anspornen. Die Unzulänglichkeit gibt dem Gesetze die Eigenschaft des Unabgeschlossenen, Unfertigen; indem es aber deutlich auf der Linie des öffentlichen Wohles liegt, indem es den Gemeinwillen ausdrückt, ist der Gesetzgebung die Richtung ihres Fortschritts vorgezeichnet. „Gute Gesetze regen an, noch bessere zu schaffen, schlechte hingegen sind die Quelle noch schlechterer."

Das engere politische Ziel, welches den Rousseauschen Untersuchungen vorschwebte, wird in diesem Zusammenhang besonders deutlich. Es handelt sich um die Frage, ob sich das souveräne Volk vertreten lassen kann. Hier setzt nun die bittere Kritik des Staatsrechtslehrers an der Unterdrückung des Bürgerstandes, wie sie der Zeit der französischen Revolution vorausging, ein. „In gewissen Ländern erkühnt man sich, das Volk tiers état zu nennen. Es scheint daher, daß daselbst das Partikularinteresse des ersten und zweiten Standes den ersten, beziehungsweise zweiten Rang einnimmt, während man dem Gemeininteresse erst den dritten zuweist." Dies scheint auf eine

[1]) 13. Kap

[2]) III Buch, 15. Kap.

Stellvertretung des Gemeinwillens durch die beiden ersten Stände hinauszulaufen. Eine solche ist jedoch ein Unding. „Aus dem gleichen Grunde, aus welchem die Souveränität nicht entäußert werden kann, ist auch eine Stellvertretung in Ausübung ihrer Befugnisse unmöglich, denn sie besteht wesentlich im Gemeinwillen; er ist entweder er selbst oder ein anderes, ein Drittes gibt es nicht." „Die Abgeordneten des Volkes" — so geht diese Betrachtung weiter — „sind und können nicht seine Stellvertreter sein, höchstens als dessen Bevollmächtigte könnte man sie gelten lassen; jedoch mit der Einschränkung, daß sie keineswegs das Recht haben sollen, über irgendeine Sache endgültig zu beschließen." Die Forderung der Urheberschaft des Volkes an den Gesetzen wird noch einmal in aller Strenge gestellt: „Jedes Gesetz, welches nicht von dem ganzen Volk in Person bestätigt wird, ist und bleibt nichtig, ist kein Gesetz." Aus dem Gedanken der Souveränität des Volkes heraus gewinnt der Gesellschaftsvertrag eine ausgezeichnete und charakteristische Bedeutung, ist er doch die Basis, von der sich keine staatsrechtliche Institution entfernen darf, ohne dadurch selbst gegenstandslos zu werden. Der Grundvertrag ist die Bedingung der Gesellschaft als solcher.

Der Einzelne hat keine Forderungen an den Mitbürger zu stellen, wohl aber an die Allheit. Dieses Recht nun, welches die Unterordnung des Einzelwillens unter den Gesamtwillen befiehlt, überträgt der Souverän bei der Einsetzung der Regierung dem Fürsten. Man glaube nun nicht, daß hierdurch ein Vertragsverhältnis zwischen dem Volke und der Person des von ihm bestellten Oberhauptes geschaffen ist.[1]) „Die souveräne Gewalt ist" — so lautet dieser Beweis — „unwandelbar und läßt keine Entäußerung zu... Die Annahme, daß der Souverän sich einem Dritten unterordnet, ist daher töricht und enthält einen inneren, unlöslichen Widerspruch. Noch mehr, der Abschluß eines solchen Vertrages mit einer bestimmten Person wäre ein Partikularakt, woraus folgt, daß er weder ein Gesetz, noch ein Akt der souveränen Gewalt, somit folgerichtig auch nicht rechtsverbindlich ist. Beide Vertragsschließer unterständen in diesem Falle einzig der Autorität des Naturgesetzes; es könnte niemand für die Erfüllung der eingegangenen Verpflichtungen Gewähr leisten, ein Verhältnis, welches der Natur der bürgerlichen Gesellschaft und der in ihr eingeführten Ordnung aus dem Grunde widerspricht, weil es im Belieben des Machthabers läge, den Vertrag zu halten oder zu brechen." [2])

Der Grundvertrag anderseits drückt ein objektives Verhältnis der Menschen zueinander aus. „Im Staate gibt es nur ein Vertragsverhält-

[1]) Vgl. hierzu Haymann, S. 222.

[2]) III. Buch, 16. Kap.

nis, nämlich jenes, auf dem die Gesellschaft beruht; dieses schließt jeden anderen öffentlichen Kontrakt aus, weil derselbe den ersten verletzen müßte." Die Einzigkeit dieses Vertrages macht seine Eigentümlichkeit aus; auf ihr beruht seine Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, seine Reinheit und Unaufhebbarkeit.

Die Beziehung nun des Allgemeinen zum Besonderen wird am Problem der „Einsetzung der Regierung" beleuchtet. Die Vollzugsgewalt sollte als Einzelhandlung von der Gesetzgebung getrennt sein; die Ernennung der Regierung ist jedoch schon selbst der Vollzug eines Gesetzes, welcher von der Gesetzgebung in dem Beschluß von der Einsetzung einer Regierung überhaupt und der Bestimmung der Regierungsform zu unterscheiden ist. „Die Schwierigkeit liegt eben einzig darin, zu begreifen, wie ein Akt der Regierung möglich, bevor diese selbst besteht, wie das Volk, welches entweder Untertan oder Souverän ist, in gewissen Fällen Fürst der Obrigkeit werden kann." Hier entsteht nun das sachlogische Problem der Staatstheorie, welches keineswegs, wie es scheinen könnte, eine bloße Spitzfindigkeit ist. „Es offenbart sich eben hierin eine staunenerregende Eigentümlichkeit der politischen Körperschaft, vermöge welcher diese scheinbar einander ausschließende Verrichtungen in Einklang bringt. Es tritt hier nämlich eine spontane Verwandlung der Souveränität in Demokratie ein, der zufolge die Bürger, ohne sichtbare Veränderung durch eine neue Beziehung aller zu allen zur Obrigkeit geworden, von allgemeinen Handlungen zu besonderen, von der Feststellung des Gesetzes zu dessen Vollzug übergehen." Ein solcher jäher Wechsel von souveräner und Regierungsgewalt ist praktisch im englischen Unterhause verwirklicht, welches alsdann in gewissen Fällen sich als Komitee konstituiert und zur bloßen Kommission wird. „Wie man sieht, liegt ein besonderer Vorzug der demokratischen Regierungsform gegenüber allen übrigen eben darin, daß sie durch einen spontanen Akt des Gemeinwillens ins Leben gerufen werden kann."

Im Grunde genommen gibt es also nur eine Staatsform, nämlich die demokratische; in jedem Falle ist es das Volk, welches zum mindesten die Entscheidung über die Staatsformen hat und behält.[2]) Und so ist und bleibt, wie sich auch noch in der Ausführung des Souveränitätsgedankens fernerhin zeigen wird, die Beglaubigung durch den Gemeinwillen für jede legitime Regierung unerläßlich.

[1]) 17. Kap.

[2]) Man vergleiche Gierke a. a. O. S. 201. „In der Grundlegung knüpft die Doktrin Rousseaus unmittelbar an die Politik Althusius' an. Gleich dieser führt sie in oft auffallend ähnlichen und inzwischen von niemand wiederholten Wendungen aus, daß die durch den contrat social begründete Souveränität des Volkes

Dem Volk steht die Kontrolle über die Regierung zu und das Recht, die Form der Regierung abzuändern. „Solche Veränderungen sind allerdings stets mit Gefahren verbunden; man darf daher die Existenz einer bestehenden Regierung nur dann antasten, wenn sie mit dem allgemeinen Besten nicht mehr vereinbar ist.“ [1]) Um nun diese Aufsicht des Volkes zu gewährleisten, sie der Gewalt des Fürsten zu entziehen, müssen Volksversammlungen in bestimmten Zeitabständen, ohne daß eine spezielle Einberufung hierzu erforderlich wäre, stattfinden. „In diesen Versammlungen, welche dem Gesellschaftsvertrage ungestörte Dauer sichern sollen, sind dem Volke jedesmal zwei Fragen mit getrennter Abstimmung vorzulegen: „Beliebt es dem Souverän, die gegenwärtige Regierungsform beizubehalten? Beliebt es dem Volke, die gegenwärtigen Träger der Regierungsgewalt in deren Besitz zu belassen?“

Die Annahme der Unzerstörbarkeit des Gemeinwillens bildet die Grundlage dieser Ableitungen. Zwar können private Interessen in den Vordergrund treten und das gesellschaftliche Band lockern; aber der Gemeinwille „unterliegt keinem Wechsel, er ist lauter und rein, er zieht nur im Kampf mit dem Willen anderer den kürzeren.“ [2]) Es wird hier gezeigt, daß der Gemeinwille, wie es entsprechend in der antiken Philosophie Platons für die Idee des Guten bewiesen wird, eine unbedingte Anerkennung in der Menschenbrust fordert. „Selbst wenn der Einzelne seine Stimme um Geld verkauft, erstickt er nicht den Gemeinwillen in seiner Brust, er umgeht nur sein Gesetz.“ Er erkennt immer noch den Gemeinwillen an, bezieht ihn jedoch anstatt auf die Allheit des Staates auf das Interesse einer Minderheit. So ist es die Fragestellung, in welcher der Fehler liegt. „Anstatt nämlich durch seine Abstimmung zu erklären, daß es vorteilhaft für den Staat ist, sagt er: es ist vorteilhaft für einen gewissen Menschen oder eine gewisse Partei, daß diese oder jene Ansicht die Majorität gewinnt.“

Wie verhält sich nun der Einzelne zu der Gesamtheit in bezug auf das Stimmrecht? Hier nimmt der Gesellschaftsvertrag eine Ausnahmestellung ein: „Nur ein einziges Gesetz fordert seiner Natur nach Einstimmigkeit der Stimmenden. Dies ist der Gesellschaftsvertrag; denn der Eintritt in die Gesellschaft ist ein Werk vollkommen freien

---

unveränderlich, unteilbar und unmittelbar sei, daß daher überall die Gesamtheit mit Notwendigkeit allein und ausschließlich die Souveränität besitze und schon deren Anmaßung seitens der Regierung den ganzen Staat durch Bruch des contrat social auflöse, daß demgegenüber die sogenannten Staatsformen nichts als Regierungsformen seien.“

[1]) III. Buch, 18. Kap.

[2]) IV. Buch, 1. Kap.

Willens.“ [1]) Der Gemeinwille hingegen ist nicht gleichermaßen von der Zustimmung aller abhängig. „Der ständige Wille aller Mitglieder des Staates ist der Gemeinwille, durch den jeder Einzelne zum Bürger und freien Manne wird. Wenn man dem versammelten Volke ein Gesetz vorschlägt, fragt man eigentlich nicht, ob es diesem beistimmt oder es ablehnt, sondern ob das Gesetz dem Gemeinwillen, welcher der seine ist, entspricht oder nicht.“ Der Gemeinwille ist eben nicht der Wille aller, sondern das dem Einzelwillen übergeordnete und gesuchte Gesetz des Willens. Wodurch nun die Auffindung der wahren Gesetzmäßigkeit gewährleistet wird, bleibt hier ungesagt. Als einziges Kennzeichen erscheint die Stimmenmehrheit. „Wenn daher die gegenteilige Ansicht obsiegt, beweist dieses mir nur eben soviel, daß ich im Irrtum war, und daß, was ich für dem Gemeinwillen gemäß hielt, in Wirklichkeit demselben widersprach; hätte dagegen meine Privatmeinung obgesiegt, dann hätte ich etwas anderes getan als er wollte, dann wäre ich nicht frei gewesen.“ So findet die Freiheit an der jeweiligen rechtlichen Norm ihre Schranke. Der Staatstheoretiker scheint freilich verbunden, sie als im Einklang mit dem begrifflichen Ausdruck der Gesetze zu denken und zu bestimmen.

Während eine Proportion zwischen der Wichtigkeit des Gegenstandes und der Größe der Mehrheit der Stimmen bei der Beschlußfassung gefordert wird, soll in dringenden Fällen, welche eine rasche Entscheidung fordern, die Mehrheit auch nur von einer Stimme entscheidend sein.

Wiederum in Platons Sinn und Geist gilt die Magistratur als eine Last, welche man, ohne Ungerechtigkeit zu üben, nicht einem Bürger eher als einem andern aufbürden darf. „Die gute Organisation des Staates übt eine erzieherische Wirkung auf den Bürger aus, so daß man bei ihm einen gesunden Hausverstand, regen Gerechtigkeitssinn und vollkommene Unbescholtenheit voraussetzen darf. Er eignet sich mithin zum Richter, welche Stellen daher durch Auslosung besetzt werden können, wenn auch sonst dort, wo, wie beim Heeresdienst, eine besondere Befähigung erforderlich ist, das Prinzip der Wahl vorzuziehen ist.“ Dafür nun, wie die Stimmenabgabe und das Sammeln derselben in den Volksversammlungen stattzufinden habe, wird auf die mustergültigen Einrichtungen in Roms Blütezeit hingewiesen und von Rousseau in diesem Zusammenhange noch einmal ausdrücklich das Studium der Verfassungsgeschichte Roms empfohlen.[2])

Die Vorzüge der römischen Verfassung werden nun im einzelnen

[1]) IV. Buch, 2. Kap.
[2]) IV. Buch, 3. Kap.

untersucht und dargestellt. „Die Vorliebe der alten Römer für das Landleben ist bekannt; sie rührte daher, daß der weise Gesetzgeber mit der Freiheit ländliche Arbeit und den Kriegsdienst zu verknüpfen verstand.“ [1]) Zu den vier städtischen Tribus waren zu Severius' Zeit fünfzehn ländliche hinzugekommen. Diese Verbindung und Anordnung sollte Rom zum Vorteil gereichen. Das plutokratische Prinzip, das der Einteilung des Severius zugrunde lag, läßt eine nationalökonomische Deutung zu: „Die letzte Klasse wurde deshalb nicht in Alte und Junge eingeteilt, weil man dem gemeinen Volke, aus denen sie zusammengesetzt war, die Ehre, für das Vaterland die Waffen zu tragen, nicht zugestand; man mußte eben einen häuslichen Herd sein eigen nennen, um ihn verteidigen zu dürfen... Nichtsdestoweniger unterschied man innerhalb der letzten Klasse zwischen Proletariern und capite censi. Zu den ersteren rechnete man jene, welche nicht vollkommen mittellos waren, indem sie dem Staat in der Person ihrer Kinder wenigstens Bürger, in Zeiten der höchsten Not auch Soldaten gaben. Jene hingegen, welche gar nichts besassen, zählten nur nach Köpfen, daher ihr Name; sie waren reine Nullen im Staate...“

Von besonderem rechtsgeschichtlichem Interesse ist es, zu sehen, welche Bedeutung Rousseau dem Tribunate einräumt. Dieses beschreibt er als Mittleramt zwischen den Staatsgewalten, zwischen Fürst und Volk, Regent und Souverän, das nötigenfalls nach beiden Richtungen hin ausgeübt wird. „Diese Korporation,“ — so führt Rousseau aus — „der ich den Namen Tribunat beilege, erhält das Ansehen der Gesetze und der Legislative. Oftmals hatten sie, wie die Tribunen in Rom, den Souverän gegen die Übergriffe der Regierung oder umgekehrt, wie in Venedig der Rat der Zehn, die Regierung gegenüber denen des Volkes zu schützen oder auch, wie die Ephoren in Sparta, nach beiden Seiten das Gleichgewicht herzustellen.“ [2])

Das Tribunat wird bei richtiger Anwendung zwar zur „besten Stütze einer guten Verfassung, bildet jedoch keinen wesentlichen Bestandteil des staatlichen Organismus und kann daher, ohne die Verfassung zu schädigen, daraus zeitweise eliminiert werden.“ Ja, es empfiehlt sich, das Tribunat zeitweise aufzuheben, um „die widerrechtliche Überschreitung seiner Machtbefugnisse“ zu verhüten.

Die Diktatur endlich, die zeitweilige Suspension der Ämter, der Staatsgewalt, ja des Souveräns, wird durch Konzentrierung der Regierungsgewalt auf eines oder zwei ihrer Mitglieder oder durch Einsetzung eines Staatsoberhauptes nur als durch die größte Gefahr ge-

[1]) 4. Kap.
[2]) IV. Buch, 5. Kap.

rechtfertigt betrachtet. „Fälle können eintreten, an die der Gesetzgeber nicht gedacht", und die durch das Zugreifen einer tatkräftigen Persönlichkeit am zweckmäßigsten entschieden werden. Der Gedanke der Souveränität bleibt hierbei unangefochten. „In einem solchen Falle ist die Entscheidung des Gemeinwillens nicht zweifelhaft, denn das Volk muß und wird vor allem wollen, daß der Staat nicht zugrunde geht. Durch eine derartige, für eine bestimmte Zeit ausgesprochene Aufhebung der Gesetze werden selbstverständlich keine Änderungen im Stande der Gesetzgebung selbst vorgenommen. Der bestellte Träger der höchsten Gewalt verurteilt nur das Gesetz zum Schweigen, weil es ohne Schädigung des Staates nicht sprechen könnte; er nimmt aber durchaus nicht die Stelle des Gesetzgebers ein, weil er alles zu tun, nur keine Gesetze zu schaffen vermag."[1]) Der ideelle Gemeinwille und das Gesamtwohl sind der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht. Auf die wirkliche Ausübung der Gesetzgebung kann der Souverän weit eher verzichten als auf die grundsätzliche Befugnis, welche er zu dieser besitzt.

Eine treffende Bestimmung vermag Rousseau auch von der Zensur zu geben: „Der Ausspruch des Gemeinwillens kommt im Gesetz, jener der öffentlichen Meinung in der Zensur zum Ausdruck. Die öffentliche Meinung ist ihrerseits eine Art Gesetz, dessen Sachwalter der Zensor ist, der es gleich dem Fürsten auf die besonderen Fälle anwendet."[2])

Es bleibt nunmehr noch die Aufgabe übrig, das Verhältnis von Staat und Kirche zu erklären. Hier geht unser Rechtslehrer auf den historischen Anfang der christlichen Religionslehre zurück und betrachtet die Entstehung des Christentums unter staatsrechtlichen Gesichtspunkten. Ausgehend vom römischen Staat und der Ausbreitung des römischen Götterkultus in ihm führt er aus: „Unter diesen Verhältnissen stiftete Jesus Christus sein geistiges Reich auf Erden, er trennte den Staat von der Kirche. Beide, die früher eines waren, wurden gesondert. Dadurch legte er aber auch den Grund zu dem inneren Zwiespalt, der fortwährend die christlichen Völker beunruhigt."[2]) Daher wird das Christentum einer herben Kritik unterzogen. Die dauernden Konflikte haben jeden guten „Staat" im Sinne der Alten bei christlichen Völkern zur Unmöglichkeit gemacht.

Um nun den Fehler zu bestimmen, der die Erreichung dieses Zieles beeinträchtigte, müssen die verschiedenen Arten der Religionen hinsichtlich ihrer Stellung zur Gesellschaft geprüft werden. Die erste ist der „wahre Theismus, die reine, unverfälschte Lehre des Evangeliums, auf innere Verehrung des höchsten Wesens und der Erfül-

[1]) IV. Buch, 6. Kap.
[2]) IV. Buch, 7. Kap

lung der unwandelbaren Pflichten" gegründet. Sie betrifft das „natürliche, göttliche Recht". Zur zweiten gehören die Institutionen eines bestimmten Landes, wie es die Religionen der Vorzeit sind, welche das „positive göttliche Recht" enthalten. „Es gibt noch eine dritte, gar sonderbare Art Religion; zu ihr kann man den Lamismus, die Religion der Japaner und den Katholizismus rechnen, die ihre Bekenner zweierlei Gesetzen und zweierlei Oberhäuptern unterwerfen; ihnen einander widersprechende Pflichten auferlegen; sie hindern, fromm und zugleich gute Bürger zu sein. Man kann sie füglich die Religion der Pfaffen nennen. Aus ihr entspringt eine Art Recht, welches die Gesellschaft beeinträchtigt, für das es keine genaue Bezeichnung gibt." Der Mangel dieses Systems ist offenbar: „Alles, was die soziale Einheit stört, ist verwerflich." In diesem Zusammenhang wird Hobbes rühmlich genannt: „Von allen Schriftstellern, welche unter der Herrschaft des Christentums geschrieben, hat einzig Hobbes das Übel wie das Heilmittel dagegen erkannt; er allein hat in Vorschlag zu bringen gewagt, die beiden Köpfe des Adlers in einen zu vereinen, d. i. zur Einheit beider Gewalten zurückzugreifen, ohne welche weder der Staat noch dessen Verwaltung ihrem Zweck entsprechen wird. Nicht so sehr das Fehlerhafte und Grauenerregende in seinen Anschauungen, als vielmehr das Richtige und Gerechte derselben hat sie verhaßt gemacht."

Von hier aus läßt sich das Problem der Religion unter dem Gesichtswinkel des Rechtsbegriffs bestimmen: „Doch lassen wir die politischen Erwägungen beiseite, kehren wir zur Rechtsfrage zurück, um die Grundprinzipien, auf die es in dieser wichtigen Frage ankommt, festzustellen. Wie ich schon früher bemerkte, findet das Recht, welches die Untertanen dem Souverän einräumen, eine Schranke an dem Vorteile der Allgemeinheit. Die Untertanen schulden daher dem Souverän nur insoweit Rechenschaft über ihre Meinungen, als diese Bezug auf das Gemeinleben haben. Weil nun die Macht des Souveräns nicht in das Jenseits hinüberreicht, kann es ihm vollkommen gleichgültig sein, welches Los seine Untertanen nach Abschluß ihrer irdischen Laufbahn erwartet, wenn sie sich nur auf dieser Welt als gute Bürger erprobten. Es gibt füglich eine Staatsreligion, ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis, dessen Artikel der Souverän zwar nicht als Zusammenfassung religiöser Dogmen im strengsten Sinne des Wortes, aber doch als Ausdruck genossenschaftlicher Grundsätze, zu denen sich jeder gute Bürger, jeder treue Untertan bekennen muß, festzustellen berechtigt ist."

Die Erfüllung der Bürgerpflichten ist in Anbetracht der sittlichen

[2]) 8. Kap.

Auffassung der Religionen in unserer Zeit die einzige Bedingung, an welche die staatliche Duldung geknüpft ist. Die Lehre Rousseaus klingt in der Forderung aus, den Machtbereich von Kirche und Staat gegeneinander abzugrenzen, den Staatsbegriff dem Begriff der Kirche staatsrechtlich überzuordnen. „Wer aber zu sagen wagt, außerhalb der Kirche gibt es kein Heil, der soll aus dem Staate vertrieben werden; es wäre denn Staat mit Kirche gleichbedeutend, der Fürst zugleich Papst; weil eine solche Lehre nur für einen Staat taugt, der nach theoretischen Grundsätzen regiert wird, und weil sie einem jeden anderen verhängnisvoll ist."

Die Abhandlung schließt mit einem Ausblick auf das Völkerrecht, welches sich auf der Grundlage der wahren Prinzipien des öffentlichen Rechtes und des auf sie gegründeten Staates füglich erheben und es sichern und befestigen müßte.

Wagen wir am Schluß unserer Betrachtungen kurz Rousseaus System nach seiner kritischen Bedeutung zu bezeichnen: die Erkenntnis, daß die gesuchte Gesetzmäßigkeit nur etwas Ideelles ist, stellt den Gewinn in den Punkten höchster philosophischer Besinnung dar. Das in ihnen erreichte Ergebnis bildet indes keine gesicherte Errungenschaft; immer wieder — hierin liegt die Schranke — wird der Volkswille und sein Gesetz trotz aller unserem Denker auftauchenden Zweifel verabsolutiert und so, wie er ist und sich bekundet, gleichsam im Vertrauen auf die menschliche Natur, zum Maßstab der Gesetze der Gesellschaft und ihres Wohlergehens gemacht. Das heißt aber, eine Gesetzmäßigkeit in der Welt der Dinge suchen, die nur in den Bedingungen der menschlichen Vernunft Sinn und Bestand hat und vielleicht niemals — wie sehr dies auch als Mangel und Schwäche des Menschengeistes empfunden werde — restlos in die Erscheinung tritt. Nun fehlt es nicht an Vermittlungen, durch welche Rousseau die Subjektivität des Bürgers und des Herrschers auszuschalten bestrebt ist, wie er insbesondere die Institution des Tribunats als wechselseitige Einschränkung der Macht des einen durch die des andern auffaßt, — für die planmäßige Grundlegung der Staatstheorie ist diese Erkenntnis jedoch noch nicht nutzbar gemacht worden. Diese Tat vollführte jener Genius der deutschen Philosophie, welcher für den Begriff des Naturrechts nicht zum mindesten auf Rousseau sich bezog — der Begründer der modernen kritischen Philosophie: K a n t.

Neuntes Kapitel

Kant

Der Zusammenhang von Rechtsphilosophie und Sittenlehre.

Wir sind zu einem Punkt der Geschichte gelangt, wo sich unsere systematische und philosophie-historische Überzeugung in bezug auf Kant bestätigen lassen muß. Eine solche Bestätigung würden wir darin erblicken, daß dieser Begründer des entwickelten Systems und des selbständigen Wertes der Philosophie in der neuzeitlichen europäischen Kulturepoche, welche Lehre zugleich die Ansätze zur Grundlegung des weltgeschichtlichen Denkens enthält, nicht nur die Folgerungen der Erkenntnisergebnisse der verflossenen Jahrhunderte in einem bis dahin nie erreichten Grade gezogen, sondern erst eigentlich in den Bezirk der streng begrifflichen Ableitung erhoben hat. So können wir auch die Betrachtung unseres Problems geschichtlich hier endigen lassen, insofern es zu der Reife einer Auflösung gelangt.

Uns scheint nun die Kantische Ansicht, unbeschadet ihrer Ursprünglichkeit im philosophischen Sinne, geschichtlich bereits durch jenes bescheidene Maß, welches wir in unserer Darstellung geben konnten, in dem Grade vorbereitet, daß wir nur seine Rechtslehre zu entwickeln brauchen, um unsere Behauptung zu erhärten, daß wir hier die Summe des rechtsphilosophischen Denkens aus der bis zu dieser Zeit verflossenen Spanne der Geschichte des Problems vor uns haben.

Daneben indes und vor allem wird es unsere Aufgabe sein, die eigene Leistung des kritischen Systems ans Licht zu stellen, durch welche wir unser Problem in wertvoller Weise gefördert zu sehen glauben dürfen. So ergibt sich die Notwendigkeit, die bisher befolgte Methode der Verbindung von geschichtlicher und systematischer Betrachtung nicht zum wenigsten bei der Darstellung der Gedanken des Alleszermalmers festzuhalten.

Sehr bezeichnend lautet die Aufschrift der hier vornehmlich in Betracht zu ziehenden Schrift: „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre".[1]) Es ist für Kants kritische Denkart charakteristisch, daß in der Vorrede zu dieser scheinbar nur einem einzelnen Gebiete geltenden Schrift das Problem der Philosophie überhaupt noch einmal

[1]) Immanuel Kants Werke. Herausgegeben von Ernst Cassirer. Bd. VII.

in Schärfe gestellt wird. „Einheit des wahren Prinzips der ganzen Philosophie in einem System" ist das Ziel, an dessen Erlangung die Bearbeitung der Metaphysik der Rechtslehre mit beteiligt ist. Es gibt nur ein Recht, weil es nur eine Philosophie geben kann, und weil, mag man das Erkenntnisproblem am Zipfel der Metaphysik der Naturerkenntnis oder der Rechtswissenschaft packen, die Entwicklung auf die Einheit der Vernunft hinführt.

Die Metaphysik des Rechts wäre „ein aus der Vernunft hervorgehendes System" der Rechtslehre. Die empirische Mannigfaltigkeit, auf welche die Erfahrung führt, läßt es zu keiner Vollständigkeit der systematischen Gliederung des Rechtsstoffes kommen; dennoch bleibt die Aufgabe bestehen, das System der Rechtslehre im Hinblick auf die Fälle der Anwendung (in möglichst großer Annäherung) zu entwerfen, die reinen Teile gesondert von den angewandten und als Voraussetzungen der Möglichkeit ihrer Erkennbarkeit vorzutragen.

Schon von hier aus verstehen wir die neue Umschau, welche Kant für die Rechtslehre in seiner transzendentalen Methode gewinnt. Die Rechtslehrer gingen in ihren Gedankenentwürfen durchgängig von der Grundlage der menschlichen Freiheit aus oder sahen sich wenigstens zu ihrer Anerkennung geführt. Nachdem Kant die Eigenart dieses Gebietes durch den Begriff der Willkür von dem Gegenstand der Naturerkenntnis unterschieden hat, heißt es: „Der Begriff der Freiheit ist ein reiner Vernunftbegriff, ... welcher ... im praktischen Gebrauch [der Vernunft] seine Realität durch praktische Grundsätze beweiset, die als Gesetze ... einen reinen Willen in uns beweisen, in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben." [1])

Es bedarf nur der Besinnung auf die Grundlegungen der kritischen Philosophie, um hier unmittelbar zu erkennen, wie für Kant das Rechtsproblem in den Zusammenhang des Vernunftsystems sich zwanglos einordnet.

Denn diese sind durch die Methode der Vernunftkritik gegeben, gemäß welcher der reine Verstand, die kategorialen Verknüpfungsweisen des Denkens, die Regeln, welche die Gesetzgebung der Natur enthalten, als erste Erkenntnisart untersucht werden und deren Begriff nach seiner Eigentümlichkeit kenntlich gemacht wird. Das Objekt interessiert hierbei nur insofern, als es seine rationale Auflösung in der Notwendigkeit der Synthesis findet, in welcher die Einheit des Selbstbewußtseins zum Ausdruck gelangt. Keine andere Notwendigkeit kommt den Erkenntnisgegenständen zu als den Urteilen der bezüglichen Erkenntnisart, und keine zuverlässigere Bürgschaft als ihre Existenz kann es geben oder gefordert werden. So ist es nur eine Konsequenz der

[1]) Einleitung IV.

Methode, daß nach Begründung des Naturgegenstandes im naturwissenschaftlichen Erkennen auch das nichtsinnliche Objekt der Freiheit und Willenslehre in der Notwendigkeit der Erkenntnisart dieser Gegenstände begründet wird. Sie lösen sich im Kantischen Sprachgebrauch in die Notwendigkeit von Ideen der praktischen Vernunft auf, die sich hier hervortut.

Von dieser Grundlage der Unterscheidung der theoretischen und praktischen Vernunft, konstitutiver und regulativer Prinzipien, Bedingungen der Naturerkenntnis und Kausalität der reinen Vernunft, der hiermit zusammenhängenden Absonderung der Sittengesetze, „als a priori gegründet und notwendig eingesehen", von der Glückseligkeitslehre, welche ihre Daten aus Erfahrung schöpfen muß, von der Anthropologie, welche in dem Eingehen auf die besondere Natur des Menschen beruht, von den Sitten als Beispielen, wie unverächtlich es bei der Befolgung der reinen Gebote der Sittlichkeit auch sein mag, „unsern Vorteil auf alle uns mögliche Art zu suchen" — von diesen begrifflichen Bestimmungen ausgehend nimmt Kant nunmehr, da der Gegenstand scharf umrissen ist, einen Weg, welcher rein innerhalb des Bereiches der bloßen Definition verweilt.

Wir wissen jetzt, was eine Idee im Unterschied von den reinen Verstandesbegriffen und den mit ihren Buchstaben gebildeten synthetischen Grundsätzen ist. Sie sind die Gründe „a priori einer reinen praktischen Vernunft". Sie sind enthalten in einer „Metaphysik der Sitten". Wie beweist diese ihre Realität? Wie ist dem Einwand zu begegnen, daß diese behauptete Grundlage der Rechtslehre eine bloße Erdichtung des spekulativen Denkens sei? „Eine solche zu haben, ist selbst Pflicht, und jeder Mensch hat sie auch, obzwar gemeiniglich nur auf dunkle Art in sich; denn wie könnte er, ohne Prinzipien a priori, eine allgemeine Gesetzgebung in sich zu haben glauben?" [1])

Die Idee einer allgemeinen Gesetzgebung, gegründet auf Prinzipien a priori der reinen praktischen Vernunft, ist das innere Faktum des Bewußtseins, von welchem diese tiefe und fundamentale Begründung der Rechtslehre anhebt. Der kühne Entwurf des Gedankens liegt in diesem Ausgehen von der Freiheit als einer Gesetzmäßigkeit der Erkenntnis, wo alsdann kein Zweifel an ihrer Unabhängigkeit von der Natur und der allgemeinen Gültigkeit der auf sie bezogenen Urteile bestehen kann. Die Lehren der Sittlichkeit „gebieten für jedermann, ohne Rücksicht auf seine Neigungen zu nehmen, bloß weil und sofern er frei ist und praktische Vernunft hat."

An der Spitze der Untersuchung steht der Begriff der Verpflichtung. „Die Ethik hat freilich auch ihre besondern Pflichten (z. B. die

[1]) Einleitung II, Bd. VII, S. 17.

gegen sich selbst), aber hat doch auch mit dem Rechte Pflichten, aber nur nicht die Art der Verpflichtung gemein. Denn Handlungen bloß darum, weil es Pflichten sind, ausüben und den Grundsatz der Pflicht selbst, woher sie auch komme, zur hinreichenden Triebfeder der Willkür zu machen, ist das Eigentümliche der ethischen Gesetzgebung. So gibt es also zwar viele direkt-ethische Pflichten, aber die innere Gesetzgebung macht auch die übrigen, alle und insgesamt, zu indirekt-ethischen." [1])

Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich — wie zuvor entwickelt wurde — nicht sowohl durch ihre verschiedenen Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet.

Es besteht nun insofern kein Gegensatz zwischen der Freiheit der ethischen Handlung und dem Zwang der Gesetze, als beide die gleiche reine Quelle haben. „Verbindlichkeit ist die Notwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft." Der kategorische Imperativ ist ein „moralisch praktisches Gesetz", welches ausschließlich auf dem Begriff der Freiheit begründet ist; er unterscheidet sich von dem technischen, bedingt gebietenden Imperativ.

Und darin besteht die neue entscheidende Wendung, die hier die Betrachtung des Rechtsproblems nimmt, daß in eindeutiger Weise von dem Begriff der Verbindlichkeit aus seine Aufgaben zu lösen gesucht werden.

„Der kategorische (unbedingte) Imperativ ist derjenige, welcher nicht etwa mittelbar, durch die Vorstellung eines Zwecks, der durch die Handlung erreicht werden könne, sondern der sie durch die bloße Vorstellung dieser Handlung selbst (ihrer Form) also unmittelbar als objektiv-notwendig denkt und notwendig macht; dergleichen Imperative keine andere praktische Lehre als allein die, welche Verbindlichkeit vorschreibt (die der Sitten), zum Beispiele aufstellen kann." [2])

Die Einleitung der Metaphysik der Rechtslehre entwickelt den kategorischen Imperativ als Grundlage jeder Verbindlichkeit: „Der kategorische Imperativ, der überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sei, ist: handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann!" [3]) Maxime bedeutet hierbei die subjektive Weise der Anwendung des objektiv gebietenden Grundsatzes der Pflicht. [4])

[1]) Einleitung III, S. 21.

[2]) Einleitung IV, S. 23.

[3]) Ebenda S. 25.

[4]) „Maxime . . . ist das subjektive Prinzip zu handeln, was sich das Subjekt selbst zur Regel macht (wie es nämlich handeln will). Dagegen ist der Grundsatz der Pflicht das, was ihm die Vernunft schlechthin, mithin objektiv gebietet (wie es handeln soll). S. 26.

Schon von den gewonnenen Ergebnissen aus läßt sich die Frage beantworten, welche für die Auffassung seiner Staatsrechtslehre zentral ist: wie wird sich Kant zu dem Gedanken der Volkssouveränität stellen? Hier wird zunächst gezeigt, daß die Frage, welche auf die Freiheit des Willens gerichtet ist, von einer falschen Voraussetzung ausgeht, insofern sie auf einer Verwechslung von Wille und Willkür beruht. „Der Wille, der auf nichts anderes als bloß auf das Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings notwendig, und selbst keiner Nötigung fähig ist."

Der Wille ist nicht Willkür; denn er ist durch das Ziel, welches ihm gestellt ist, klar bestimmt. Freiheit ist nur in der Relation auf das Gesetz des Handelns zu verstehen. „Die Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen."

Wird der Staat auf dem Grundsatz der Freiheit aufgebaut, so kann hierunter lediglich die Beziehung der Willkür auf die Notwendigkeit des Gesetzes, nicht jedoch der völlig ungebundene Willensentschluß des Einzelnen verstanden werden.

Indes zunächst muß es sich für den Erkenntniskritiker darum handeln, das Problem des Rechtes in seiner Eigenart von dem der Moral abzugrenzen. [1])

„Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, heißt die Rechtslehre... Ist eine solche Gesetzgebung wirklich, so ist sie die Lehre des positiven Rechts..." [2]) Das positive Recht fällt also unter die Kategorie der Wirklichkeit und unterscheidet sich durch diese Modalität von der unter der Kategorie der Möglichkeit stehenden äußeren Gesetzgebung. Wie steht es nun hier bei Kant um die Bestimmung des Naturrechtes, welches wir stets als Oberbegriff erkannten, von dem aus die positiven Gesetze in deduktivem Verfahren sich herleiten lassen, in welchem sie also die ersten Bedingungen ihrer Ermöglichung haben müßten? „Die .... Benennung Rechtswissenschaft.... kommt der systematischen Kenntnis der

[1]) In diesem Sinne gilt die Unterscheidung von Legalität und Moralität. „Diese Gesetze der Freiheit heißen, zum Unterschiede von Naturgesetzen, moralisch. Sofern sie nur auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie juridisch; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: die Übereinstimmung mit den ersteren ist die Legalität, mit den zweiten die Moralität der Handlung." Einl. I, S. 14.

[2]) Einl. i. d. Rechtslehre § A, S. 30.

natürlichen Rechtslehre (jus naturae) zu, wiewohl der Rechtskundige in der letzteren zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Prinzipien hergeben muß."

Die Prinzipien der positiven Gesetze liegen also im Naturrecht; dieses unterscheidet sich von dem Inbegriff der Gesetze einer möglichen äußeren Gesetzgebung. Das Naturrecht ist schlechthin die Bedingung der äußeren Gesetze und die Grundlage „einer möglichen positiven Gesetzgebung". „Was Rechtens sei..., d. i., was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben, kann er [der Rechtsgelehrte] wohl noch angeben: aber, ob das, was sie wollten, auch recht sei, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht... erkennen könne, bleibt ihm wohl verborgen, wenn er nicht eine Zeitlang jene empirischen Prinzipien verläßt, die Quellen jener Urteile in der bloßen Vernunft sucht (wiewohl ihm dazu jene Gesetze vortrefflich zum Leitfaden dienen können), um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten." [1])

Obwohl die bloße Vernunft das Recht erkennen läßt, so ist der Leitfaden der positiven Gesetze deshalb keineswegs entbehrlich. So ließ auch die bloße Vernunft, indem die Bedingungen der Möglichkeit der wissenschaftlichen Urteile von Mathematik und Naturwissenschaft untersucht wurden, die Prinzipien der reinen Erkenntnis entdecken. Wenn nun die äußeren Gesetze zergliedert werden, so heben sich aus ihnen die natürlichen Gesetze heraus. „Überhaupt heißen die verbindenden Gesetze, für die eine äußere Gesetzgebung möglich ist, äußere Gesetze... Unter diesen sind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äußere Gesetzgebung a priori durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äußere, aber natürliche Gesetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äußere Gesetzgebung gar nicht verbinden... heißen positive Gesetze." [2])

Das natürliche Gesetz ist ein geschichtlicher Terminus. Weil seine Verbindlichkeit nicht erst mit der äußeren Gesetzgebung entsteht, weil es mithin selbst ohne hinzukommenden Zwang Bestimmungsgrund der Handlungen wäre, so könnte man meinen, daß es nicht juristischen, sondern ethischen Ursprungs ist. Dieses äußere Gesetz ist gleichwohl auch ohne die Triebfeder des äußeren Zwanges als verbindlich erkennbar: so steht es in der Mitte der sittlichen und rechtlichen Betrachtung. Wie bestimmt sich nun der Zusammenhang des Begriffes des Rechtes mit der uns bereits bekannten Definition der Verbindlich-

[1]) § B. S. 30f.

[2]) Einl. i. d. Met. d. Sitten IV, S. 25.

keit überhaupt, von dem unsere Untersuchung anhub? Dieser tritt in einer begrifflichen Erklärung zutage: „Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.“ [1]) So soll also, obwohl im Begriff des allgemeinen Gesetzes ein Zusammenhang von ethischer und rechtlicher Gesetzlichkeit gefunden ist, die Reinlichkeit in der Unterscheidung ihrer Gattungen gewahrt bleiben, um jedem Begriff seine genaue Sphäre und Wirksamkeit abzugrenzen.

Die Bestimmung des Verhältnisses von Ethik und Rechtslehre fordert die Unterscheidung von Prinzip und Maxime. „Es folgt hieraus auch: daß nicht verlangt werden kann, daß dieses Prinzip aller Maximen selbst wiederum meine Maxime sei, d. i., daß ich es mir zur Maxime meiner Handlung mache: denn ein jeder kann frei sein, obgleich seine Freiheit mir gänzlich indifferent wäre oder ich im Herzen derselben gern Abbruch tun möchte, wenn ich nur durch meine äußere Handlung ihr nicht Eintrag tue. Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich tut.“

Es ist ein neuer Bereich des Gedankens und des Willens, in welchen die sittliche Betrachtung die praktischen Beziehungen von Person zu Person hebt, welche im Rechtsgesetz in lediglich formaler Übereinstimmung mit den Forderungen des Sittengesetzes unabhängig als das Gesetz des Zusammenbestehens der wechselseitigen Willkür aller sich ausdrücken lassen.

Wir wissen zwar, daß es keine Pflichten gibt, welche nicht zum mindesten indirekt ethische wären; das Rechtsgesetz bedeutet jedoch nur eine bestehende Verbindlichkeit, welche hier noch nicht als Selbstzweck gefordert wird, und begnügt sich mit der Bezeichnung eines „Postulates, welches gar keines weiteren Beweises fähig ist“. Das „Rechtsgesetz als Triebfeder der Handlung“ ist ein Problem der Tugendlehre. Das Prinzip der Verbindlichkeit besteht, wiewohl es nicht für den Einzelnen Maxime ist. „Freiheit nach allgemeinen Gesetzen“ ist durch dieses allein bedingungslos gefordert, so daß jeder andere Gebrauch der Freiheit als Mißbrauch und Behinderung der wahren durch Zwang verwehrt werden kann.

Ja, das Moment des Zwanges ist geeignet, das strikte Recht in seiner Reinheit von aller ethischen Beimischung zu charakterisieren. „Ein striktes (enges) Recht kann man also nur das völlig äußere nennen. Dieses gründet sich nun zwar auf dem Bewußt-

[1]) Einl. i. d. Rechtslehre § C, S. 31.

sein der Verbindlichkeit eines jeden nach dem Gesetze; aber .... darf und kann ... sich auf dieses Bewußtsein als Triebfeder nicht berufen, sondern fußt ... deshalb auf dem Prinzip der Möglichkeit eines äußeren Zwanges, der mit der Freiheit von jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammenbestehen kann." [1])

Das Prinzip der Freiheit ist also auch im strikten Recht mit dem Prinzip der Verbindlichkeit vereinigt. Es handelt sich hier mithin um die Grundlage der positiven Gesetze. Diese war als im Naturrecht gelegen bezeichnet. Welche Bedeutung ist dem Naturrecht beizulegen? „Das angeborne Recht" — so lautet eine Überschrift — „ist nur ein einziges." „Freiheit (Unabhängigkeit von eines andern nötigender Willkür), sofern sie mit jedes andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammenbestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht." [2])

Wo keine Nötigung ist, ist Selbstbestimmung, jedoch das Gesetz darum noch nicht Triebfeder der Handlung. Ist aber — so ließe sich hier fragen — die sittliche Aufgabe nicht angeboren, das Recht sich zur Pflicht zu machen? Selbst das Natur- und Menschenrecht ist nicht mit der ethischen Denkungsart identisch. Dieses Ergebnis ist ersichtlich unter Zugrundelegung der Rousseauschen Anschauung gewonnen. Welcher Deutung das Rousseausche Naturrecht fähig ist, haben wir oben gesehen.

Wie Kant selbst sich zu dieser Frage stellen würde, welche wir eben aufwarfen, ist offenbar. Denn das Angeborne bedeutet ihm nicht die Naturanlage, sondern die Tatsache, daß der Menschengeist die Bedingungen des Erkennens in sich selbst zu erzeugen vermag. Daß sich die sachliche Priorität und Selbständigkeit, Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Urteile der reinen praktischen Vernunft am Leitfaden der positiven Gesetze entwickeln lassen, hat er selbst zur Genüge dargetan. [3]) Das Naturrecht ist dem Grundsatz im theoretischen

[1]) § E, S. 33.

[2]) Einl. Einteilung der Rechtslehre, S. 39.

[3]) Vgl. oben, wo es über die Metaphysik der Sitten hieß: „... Ein jeder hat sie ...", ferner: Nachdem die Rechtspflichten gemäß den drei „klassischen Formeln" des Ulpian: honeste vive, neminem laede, suum cuique tribue „in innere, äußere und in diejenigen, welche die Ableitung der letzteren vom Prinzip der ersteren durch Subsumtion enthalten", eingeteilt sind, heißt es: „Allgemeine Einteilung der Rechte 1. als systematischer Lehren, in das Naturrecht, das auf lauter Prinzipien a priori beruht, und das positive (statuarische) Recht, welches aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht. 2. Der Rechte als (moralischer) Vermögen, andere zu verpflichten, d. i. als einen gesetzlichen Grund zu den letzteren (titulum), von denen die Obereinteilung die in das angeborne und erworbne Recht ist, deren ersteres dasjenige Recht ist, welches unabhängig von allem rechtlichen Akt jedermann von Natur zukommt; das zweite das, wozu ein solcher Akt erforderlich wird." S. 39.

Gebiete vergleichbar, durch welchen die Deduktion der ethisch-rechtlichen Begriffe ihre Richtung und ihren Gegenstand empfängt: genauer das „System des Naturrechts", welches in vollständiger Einteilung dargestellt werden soll.

Wie eng sich die Gebiete des Rechtes und der Moral auch berühren, so bleibt ein wesentlicher Unterschied von ihnen darin bestehen, daß die Tugendpflichten „auf einen Zweck gehen, der (oder welchen zu haben) zugleich Pflicht ist", während die Rechtspflichten diesen „inneren Akt des Gemütes" nicht zum Inhalt haben können, wie förderlich sie auch in der Hinführung auf den Zweck sein mögen. So scheinen die Rechte und selbst das Naturrecht nur Pflichten zu enthalten, welche in Anbetracht der sittlichen Pflicht als abgeleitet und noch nicht als auf den Ursprung zurückbezogen und wahrhaft vollführt und getan erscheinen. „Warum wird aber die Sittenlehre"... — so erörtert Kant diesen Zusammenhang — „gewöhnlich... die Lehre von den Pflichten und nicht auch von den Rechten betitelt? da doch die einen sich auf die andern beziehen. — Der Grund ist dieser: wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralische Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechtes, entwickelt werden kann.[1])

So ist bei der strengsten Scheidung der Prinzipien der Ethik und der Rechtswissenschaft die Verbindung durch den Hinweis, daß diese aus jenen ableitbar sind, aufgezeigt.

Die Genauigkeit der Terminologie will hier bereits der Klärung der sachlichen Probleme dienen. Ein charakteristisches Beispiel liefert hierfür „die Einteilung nach dem subjektiven Verhältnis der Verpflichtenden und Verpflichteten". Nur „das rechtliche Verhältnis des Menschen zu Wesen, die sowohl Recht als Pflicht haben", ist ein reales Verhältnis zwischen Recht und Pflicht. Von hier aus erledigt sich der Absolutismus aller Art: „Das rechtliche Verhältnis des Menschen zu Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte haben Vacat. Denn das wären Menschen ohne Persönlichkeit (Leibeigene, Sklaven)."

So wird auch der Hobbessche Begriff des Naturrechts im Sinne der geschichtlichen Entwicklung hier durch bloße Definition mittelbar berichtigt. „Die oberste Einteilung des Naturrechts kann nicht (wie bisweilen geschieht) die in das natürliche und gesellschaftliche, sondern muß die ins natürliche und bürgerliche Recht sein, deren das

[1]) Einl., Einteilung d. Metaph. d. Sitten überhaupt. I. S. 41.

erstere das Privatrecht, das zweite das öffentliche Recht genannt wird. Denn dem Naturzustande ist nicht der gesellschaftliche, sondern der bürgerliche entgegengesetzt: weil es in jenem zwar gar wohl Gesellschaft geben kann, aber nur keine bürgerliche (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde), daher das Recht, in dem ersteren das Privatrecht heißt." [1])

Wir sind nunmehr den Entwicklungen der Einleitung bis zum Schluß gefolgt und haben beobachtet, wie sie bereits den Grundriß des Systems des Naturrechts enthält, insbesondere das Verhältnis von Ethik und Recht in einer bisher nie erreichten Klarheit bestimmt, indem die Ergebnisse der Vernunftkritik die methodischen Richtlinien gaben. Wir sahen endlich, wie die bloßen Begriffsbestimmungen an das geschichtliche Gedankenmaterial anknüpften und durch die Schärfe der Unterscheidungen neues Licht über dieses und zu dessen kritischer Beurteilung verbreiteten. Versuchen wir nunmehr in großen Zügen die originalen Leistungen der inhaltlichen Ausführungen dieser „metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre" zu bezeichnen. Noch haben wir auch dem Gesichtspunkte unseres Themas gemäß nicht hinreichende Auskunft über die große und gewichtige Frage erhalten, was aus jenen ersten begrifflichen Festsetzungen über Wesen, Art und Geltung des Natur- und Völkerrechts folgt.

Es lassen sich von hier aus die Schwierigkeiten auflösen, mit welchen wir die Rechtslehrer in der Entwicklung der Vertragstheorie ringen sahen. Diese sind erst beseitigt, wenn die Einsicht gewonnen ist, daß es sich in dem Entwurf des systematischen Staatsrechts nicht um die historische Beschreibung der Entstehung des bürgerlichen Gemeinwesens, sondern um eine rein gedankliche Grundlegung handelt.

Allgemein kann es nicht die Aufgabe einer metaphysischen Begründung der Rechtslehre sein, den materiellen Inhalt wirklicher Verträge und Gesetze herzuleiten. Sie führt auf Gesetze wie den kategorischen Imperativ, die bei aller Einfachheit die größten und mannigfaltigsten Folgerungen zulassen, die „gleich mathematischen Postulaten unerweislich und doch apodiktisch" sind, „zugleich aber ein ganzes Feld von praktischen Erkenntnissen" vor sich eröffnen. [2]) Die reine praktische Vernunft legt keine andere als formale Gesetze des Gebrauchs der Willkür zum Grunde.[3]) Sie betrachtet das Objekt in seiner Eigenschaft als „Gegenstand der Willkür".

[1]) Einl., Von der Einteilung der Moral als eines Systems der Pflichten überhaupt. S. 44.

[2]) Vgl. Einl. i. d. Metaphysik d. Sitten IV. S. 26.

[3]) Rechtslehre § 2, S. 48.

Die neue Ansicht zeigt sich darin, daß nicht mehr die Frage darin gesehen wird, ob das Privateigentum ein Gebot des Naturrechts ist oder eines Vertrages zu seiner Ausführung bedarf. Die reine Vernunft erhellt den Weg, welchen man sonst mühsam in dem Dunkel des Dogmas vom Naturrechte ging. Der alte Zusammenhang von Ethik und Logik erscheint in der Methodik der Kritik der reinen Vernunft wieder. Wenn jedoch sonst die sittliche Handlung der theoretischen Vernunft als eines Erziehungsmittels bedurfte, so ist hier der Begriff der Sittlichkeit erst in der Begrenzung des Begriffs der möglichen Erfahrung und der gegenständlichen Erkenntnis entstanden gedacht. Der Zusammenhang im Subjekt von Wollen und reiner Erkenntnis wird durch einen sachlichen der Systematik im Aufbau der Erkenntnisstücke und Erkenntnisarten abgelöst. Für eine andere Psychologie als die, welche sich aus dem System der Vernunftprinzipien ergibt, bleibt kein Raum im Gebiete der reinen philosophischen Betrachtung übrig. Die Reinlichkeit der Scheidung der Bewußtseinsarten ermöglicht die Reinheit der Ableitungen aus dem Begriff der reinen praktischen Vernunft. Diese Behauptung läßt sich durch ein Musterbeispiel bestätigen. „Die subjektive Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt ist der Besitz." Wie ist nun das Eigentum begründbar, nachdem so die Definition des Besitzes geleistet ist? Das Eigentum findet seinen Rechtsgrund in einem „rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft". Es lautet: „Es ist möglich, einen jeden äußeren Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben." Es ist hierbei nur die Frage, ob dieses Postulat dem Rechtsbegriff entspricht, d. h. eine Bedingung darstellt, unter der die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann. Da nun die kausale Betrachtung durch Definition des Objektes als Gegenstand der Willkür ausgeschaltet ist, kann sich durch die Rücksicht auf die Materie der Willkür kein Zweifel an der Existenz jener Gesetzmäßigkeit erheben. Das Privateigentum ist hiermit auf das Fundament der metaphysischen Rechtslehre zurückbezogen: auf den Begriff der Verbindlichkeit. „Man kann dieses Postulat ein Erlaubnisgesetz... der praktischen Vernunft nennen, was uns die Befugnis gibt, die wir aus bloßen Begriffen vom Recht überhaupt nicht herausbringen können, nämlich allen anderen eine Verbindlichkeit aufzulegen, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände unserer Willkür zu enthalten, weil wir zuerst sie in unseren Besitz genommen haben. Die Vernunft will, daß dieses als Grundsatz gelte, und das zwar als praktische Vernunft, die sich durch dieses ihr Postulat a priori erweitert"

Die Vernunft erweitert sich durch die Forderung, welche das Eigentum ermöglicht, a priori. Damit sehen wir die ganze Problematik des Naturrechts aufgedeckt und aufgelöst. Es bedeutet eine Synthese, welche aus einem reinen Postulate entspringt. Die Ableitung des Naturrechtes führt auf den Ursprung aus der Vernunft, nicht auf den Anfang der Entwicklung zurück. Freiheit und Gebrauch der Willkür in bezug auf einen äußeren Gegenstand sind in diesem Sinne beide Natur. Die Art der Problembehandlung ist für die Gesamtanschauung bezeichnend. Wir sind zum Höhepunkt des Systems in bezug auf die metaphysische Begründung der Rechtslehre gelangt. An die Stelle des Begriffs des Naturrechtes tritt das a priori, vielmehr die sich a priori in Grundsätzen erweiternde Vernunft. „Es gefällt mir an dem alten Manne," — so äußerte sich einmal Goethe in einem Briefe an Schiller über Kant —, „daß er seine Grundsätze immer wiederholen und bei jeder Gelegenheit auf denselben Fleck schlagen mag." Diese Wiederholung der Grundsätze entspringt aus der Einheit der Methode und ist auch in unserem Fall ihrer Anwendung auf das Gebiet der Rechtslehre durch die Pünktlichkeit ihrer konsequenten Modifikation und Verallgemeinerung bewundernswert.

Es ist nämlich bereits offenbar, daß die kritische Fragestellung, die in bezug auf die Urteile der Mathematik, der mathematischen Naturwissenschaft, der Metaphysik überhaupt geschah, nunmehr für die Rechtswissenschaft wiederholt wird. Das gibt nun einen ganz neuen Gesichtspunkt für die Beurteilung der rechtsphilosophischen Fragen und den Weg, den man zu ihrer Auflösung beschreiben muß. Insbesondere darf sich die leidige Existenzfrage nicht mehr hervorwagen, der Skeptizismus, welcher, wie er mit scharfem Zahn das theoretische Lehrgebäude der exakten Naturlehre zernagen möchte, auch den sittlich-rechtlichen Zusammenhang der Menschen, ‚den ganzen Bau der sittlichen Welt', und bedrohlicher noch als dort negiert. Gibt es ein Natur- und Völkerrecht? Diese Frage ist gegenstandslos. Man könnte mit gleichem Recht den Glauben an die Vernunft und ihre ewige Geltung verlieren wie an Wissenschaft und Recht und das Gute und die auf sie bezüglichen Grundsätze. Natur- und Völkerrecht sind wirklich, seitdem man ihre Bedeutung in wenn auch noch so hypothetischen Urteilen anerkennt. Wenn nun an ihrer Wirklichkeit kein Zweifel bestehen darf und kann, so entsteht nunmehr in bezug auf diese Art des Wissens und Erkennens die kritische Frage: Woher rührt ihr Anspruch auf von der Erfahrung unabhängige, allgemeine und notwendige Geltung, wie kann sich innerhalb der apriorischen Elemente dieses Wissensgebietes ein über den in ihnen verkörperten

Inhalt hinausführendes Urteil nach einem notwendigen Gesetze vollziehen?

Der Gegenstand, welcher hier in Frage steht, ist nicht die Erscheinung. Man muß den Besitz als die „Inhabung (possessio phaenomenon)" vom „intelligiblen Besitz (possessio noumenon)" unterscheiden; andernfalls würde man etwas als Eigentum nur dann haben können, wenn man sich über den sinnlichen Besitz ausweisen kann. Allein es ist hier der Vernunft „um praktische Bestimmung der Willkür nach Gesetzen der Freiheit zu tun". Das Objekt hat somit hier eine andere Bedeutung als bei der „theoretischen Erkenntnis der Natur der Dinge". Der intelligible Besitz stellt das Problem in seiner Reinheit dar. Wie er eine Bestimmung der Willkür ausdrückt, so ist hierin auch die eigentümliche Objektsetzung zu sehen, nicht, daß zu seiner Definition die Beziehung auf den äußeren Naturgegenstand und dessen erkenntniskritische Bestimmung erforderlich wäre; mag es immerhin das räumlich-zeitliche Phänomen sein, welches Inhalt des empirischen Besitzes wird.

„Die reine praktische Vernunft" legt, wie wir sahen, „keine andere als formale Gesetze des Gebrauchs der Willkür zum Grunde". Das Recht ist selbst nichts anderes als eine Bestimmung der Willkür, „ein solcher reiner praktischer Vernunftbegriff der Willkür unter Freiheitsgesetzen".

Von hier aus erhebt sich nun unsere Hauptfrage: „Die Frage: wie ist ein äußeres Mein und Dein möglich? löst sich nun in diejenige auf: wie ist ein bloß rechtlicher (intelligibler) Besitz möglich? und diese wiederum in die dritte: wie ist ein synthetischer Rechtssatz a priori möglich?" [1])

Ein synthetischer Rechtssatz a priori betrifft unzweifelhaft jeden Zustand und so auch den Naturstand. Freilich gilt er hier noch „nicht von Rechts wegen, weil in demselben noch kein öffentliches Gesetz existiert". Diese verbindlichen Gesetze entstehen erst mit der bürgerlichen Gesellschaft.

Wie der Privatbesitz, so ist auch der gemeinsame Besitz erst durch „einen rechtlichen Akt" gewährleistet. Das positive Recht beruht auf Verträgen, an welche das reine Recht nicht gebunden ist, welches eben deshalb aber auch eine bloße Idee ist.

„Diese ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens und hiermit auch der Sachen auf demselben (communio fundi originaria) ist eine Idee, welche objektive (rechtlich-praktische) Realität hat, und ist ganz und gar von

[1]) § 6. S. 52.

der uranfänglichen (communio primaeva) unterschieden, welche eine Erdichtung ist; weil diese eine gestiftete Gemeinschaft hätte sein und aus einem Vertrage hervorgehen müssen, durch den alle auf den Privatbesitz Verzicht getan, und ein jeder durch die Vereinigung seiner Besitzung mit der jedes andern, jenen in einen Gesamtbesitz verwandelt habe, und davon müßte uns die Geschichte einen Beweis geben. Ein solches Verfahren aber als ursprüngliche Besitznehmung anzusehen, und daß darauf jedes Menschen besonderer Besitz habe gegründet werden können und sollen, ist ein Widerspruch."[1])

Vergebens das Bemühen, den Ursprung der Gesellschaft und des Rechtes im zeitlichen Werden erforschen zu wollen. Nur die sachliche Betrachtung, die Analyse der Bedingungen der synthetischen Rechtssätze a priori kann den Ursprung der Begriffe deduktiv herleiten. Das Naturrecht scheint eine Fiktion, welche durch die Geschichte erst Gestalt gewinnen könnte, dann aber einen bloßen Anfangszustand bezeichnete. Wie aber, wenn es eine Idee wäre, ein Grundsatz der reinen praktischen Vernunft von objektiver Bedeutung, welcher notwendig den Verträgen, auf welchen die bürgerlichen Gesetze beruhen, zugrunde liegt oder eine solche doch zu seiner Begründung zur Voraussetzung hätte?

Am Anfang einer jeden Ableitung stehen solche Axiome der praktischen Vernunft. „Der Satz von der Möglichkeit des [intelligiblen] Besitzes" ist, „weil er einen Besitz auch ohne Inhabung als notwendig zum Begriffe des äußeren Mein und Dein statuiert", synthetisch. In diesem praktischen Grundsatze — heißt es sodann — müssen „alle Bedingungen der Anschauung, welche den empirischen Besitz begründen", „weggeschafft (von ihnen abgesehen) werden, um den Begriff des Besitzes über den empirischen hinaus zu erweitern." [1]) Welches ist nun die Bedingung der Möglichkeit des intelligiblen Besitzes? „Die Möglichkeit eines solchen Besitzes, mithin die

[1]) Das Naturrecht ist allgemein von dem durch rechtlichen Akt Gebotenen unterschieden. „Der Zustand der Gemeinschaft des Mein und Dein (communio) kann nie als ursprünglich gedacht, sondern muß (durch einen äußeren rechtlichen Akt) erworben werden; obwohl der Besitz eines äußeren Gegenstandes ursprünglich und gemeinsam sein kann." Der Besitz ist ursprünglich, sofern er sich auf die Idee der ursprünglichen Gemeinschaft gründet. So ist das Naturrecht philosophisch abgeleitet. Von der „ursprünglichen Gemeinschaft" wird die „uranfängliche" unterschieden, „welche als in der ersten Zeit der Rechtsverhältnisse unter Menschen gestiftet angenommen wird, und nicht, wie die erstere auf Prinzipien, sondern nur auf Geschichte gegründet werden kann." § 10, S. 61.

[1]) § 6, S. 54.

Deduktion des Begriffs eines nicht-empirischen Besitzes, gründet sich auf dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft; ‚daß es Rechtspflicht sei, gegen andere so zu handeln, daß das Äußere (Brauchbare) auch das Seine von irgend jemandem werden könne'." Diese Möglichkeit ist „ein Vernunftbegriff, dem keine Anschauung korrespondierend gegeben werden kann". Die letzte Grundlage der Prinzipien der äußeren Mein und Dein ist der Begriff der Freiheit. Auf ihn sind also auch die Grundsätze des Naturrechtes zurückzubeziehen, sofern sie in ihrer eigentümlichen metaphysischen Bedeutung und ihrem Geltungswert durchsichtig werden sollen. [1])

Das Eigentümliche des intelligiblen Besitzes besteht darin, daß in dem Absehen von den Bedingungen des Raumes und der Zeit seine eigentliche begriffliche Funktion, ein nichtsinnliches Etwas, ans Licht tritt, die Synthese des rein Gedachten mit den Bedingungen der Möglichkeit des Gebrauchs sich herstellt. Begriff und Realität sind in dieser Synthese derart zur Einheit verwoben, daß, wie einerseits die Realität aus dem Begriff entspringt, so anderseits der Begriff durch diese Beziehung über den unmittelbar gegebenen Inhalt hinaus erweitert wird, und daß die Realität sich als Prädikat eines begrifflichen Subjektes gewinnen und darstellen läßt. „Der Begriff eines bloß rechtlichen Besitzes ist kein empirischer (von Raum- und Zeitbedingungen abhängiger) Begriff, und gleichwohl hat er praktische Realität, d. i. er muß auf Gegenstände der Erfahrung, deren Erkenntnis von jenen Bedingungen abhängig ist, anwendbar sein . . ." „Der Ausdruck des Äußeren" bedeutet bei der Beziehung des Rechtsbegriffes auf das mögliche Mein und Dein nicht den räumlich zeitlich von mir getrennt existierenden, „sondern nur einen von mir unterschiedenen Gegenstand". [2])

Der Gegenstand war demgemäß schon an einer früheren Stelle im Unterschiede von dem theoretischen und im Gegensatz zur Erscheinung die Sache an sich selbst genannt worden. Und doch hat der Begriff die Beziehung auf den Erfahrungsgegenstand in sich. Sollte dies nicht die Eigentümlichkeit aller reinen Rechtsbegriffe sein, daß sie von Raum und Zeit als den Bedingungen, unter welchen das sinnliche

[1]) Als Grundsatz des Naturrechts gilt insbesondere das aus der ersten Besitznahme hergeleitete Eigentumsrecht. „Der ursprüngliche Gesamtbesitz" enthält „a priori den Grund der Möglichkeit eines Privatbesitzes". „Die erste Besitznehmung hat also einen Rechtsgrund . . . für sich, welcher der ursprünglich gemeinsame Besitz ist, und der Satz: wohl dem, der im Besitz ist (beati possidentes)! weil niemand verbunden ist, seinen Besitz zu beurkunden, ist ein Grundsatz des natürlichen Rechts, der die erste Besitznehmung als einen rechtlichen Grund zur Erwerbung aufstellt, auf den sich jeder erste Besitzer fußen kann."

[2]) § 7, S. 55f.

Objekt erscheint, abstrahieren und den Begriff über die gegebene Sache hinaus synthetisch erweitern, ohne daß darum seine empirische Anwendung verloren ginge, da der bloß intelligible Gegenstand gleichwohl praktische Realität hat?

Das Rechtsproblem wird nicht zum wenigsten dadurch systematisiert, daß in ihm ein neuer Ausdruck für das Erkenntnisproblem gefunden und es insofern auf die Einheit der Erkenntnis bezogen wird, als in ihm die Kategorien, die reinen Verstandesbegriffe, in die Weltweisheit eingeführt werden.

Zudem wird analog, wie in der Vernunftkritik die Psychologie des Erkenntnisapparates im Hinblick auf den in den synthetischen Grundsätzen begründeten Gegenstand entworfen wurde, wie die Kritik also hierdurch gleichzeitig der Beschreibung der Seelenvorgänge diente und das psychologische Baumaterial für den architektonischen Aufbau des Naturobjektes lieferte, das Recht im Hinblick auf das Rechtsgesetz und die Rechtspostulate als eine solche Einheit von Subjekt und Objekt entwickelt, die nur unter verschiedenen Gesichtspunkten die zwei Seiten des Objektiven und Subjektiven, wie der Rechtsnormen und des Naturrechts, zu unterscheiden verstattet. Es leuchtet auch ein, daß alle Vielheit der Rechte aus einer ursprünglichen Einheit des Rechts hervorgeht, in ihr zusammengehalten wird.[1]) Nur formale Gesetze bilden den zentralen Vorwurf der Untersuchung, welche die gestaltenden Prinzipien sind, von denen einzig die materiellen Inhalte Sinn und Bedeutung empfangen.

So wird das Rechtsgesetz als Konstruktion des Begriffes eines unter allgemeine Gesetze gebrachten, mit dem Recht zusammenstimmenden, durchgängig wechselseitigen und gleichen Zwanges aufgefaßt; die Darstellung des Rechtsbegriffes wird hierdurch ermöglicht und die Analogie zu der mathematischen Darstellung der Bewegungsgesetze der Körper nach dem Prinzip von Wirkung und Gegenwirkung in einer reinen Anschauung a priori hergestellt. Der Begriff des Graden und des Senkrechten findet in dem Begriff des Rechten der Rechtslehre eine genaue Entsprechung. Die Erwerbung des äußeren Mein und Dein geht „1. der Materie nach“ auf „eine körperliche Sache (Substanz) oder die Leistung (Kausalität) eines andern oder diese andere Person selbst... (das Kommerzium mit derselben)“. Diese Dreiteilung nach Substanz, Kausalität und Wechselwirkung läßt sich zum Prinzip der gesamten hier geforderten Einteilung erheben. „2. Der Form (Erwerbungsart) nach

[1]) „Da es nun in Ansehung des angebornen, mithin inneren Mein und Dein keine Rechte, sondern nur ein Recht gibt, so wird... die Einteilung der Rechtslehre bloß auf das äußere Mein und Dein bezogen werden können.“ (Einl. in die Metaph. d. Sitten, Einteilung der Rechtslehre) S. 40.

ist es entweder ein Sachenrecht... oder persönliches Recht... oder ein dinglich-persönliches Recht... des Besitzes (obzwar nicht des Gebrauchs) einer andern Person als einer Sache. 3. Nach dem Rechtsgrunde... der Erwerbung... entweder durch den Akt einer einseitigen oder doppelseitigen oder allseitigen Willkür, wodurch etwas Äußeres (facto, pacto, lege) erworben wird." [1])

Bis in die „Art der Ausübung" der Rechte hinein wirkt die Analogie der mechanischen Wechselwirkung fort. Der Boden und das Eigentum erscheint ferner jedesmal als die Substanz, die Leistung als Ursächlichkeit, und der Kommerz ist das Gegenstück zum commercium in seiner Bedeutung als dynamische Gemeinschaft.[2])

Auf die neue Gegenständlichkeit, welche durch das Prinzip der Freiheit und die Postulate der praktischen Vernunft gegen die Naturkausalität und die Grundsätze der theoretischen Vernunft abgegrenzt und durch diese Begrenzung bestimmt ist, wird die in der Kritik der reinen Vernunft gewonnene Methodik angewandt. Durch diese Verschiedenheit und Gemeinsamkeit erhellt die Art der Auflösung der Probleme der metaphysischen Rechtslehre.

Die Frage der ursprünglichen Erwerbung, welche wir als Musterbeispiel der kritischen Behandlung der staatsrechtlichen Probleme des näheren ausführen, ist zentral genug, um alle jene Momente am Rechtsproblem hervortreten zu lassen, die in seiner Geschichte je nach der systematischen Absicht des betreffenden Forschers in verschiedener Schärfe betont wurden. Insbesondere ist es der Rousseausche Gesellschaftsvertrag, welchen wir von hier aus in ein neues Licht gerückt sehen werden. Weil für Rousseau wie für Kant das Prinzip der Freiheit leitend ist, so kann wenigstens in der ersten Basis des Rechtsgebäudes keine Differenz beider Ansichten bestehen. Wir haben oben bereits darauf hingewiesen, worin diese zu erblicken ist.

Wir wollen, nachdem wir den allgemeinen Grundriß der Kantischen Lehre in seiner Eigenart zu zeichnen versucht haben, unsere Behauptungen durch ihre Definitionen erhärten. Denn wie in Beziehung auf die Einleitung schon bemerkt wurde, ist es ein eigentümlicher durchgehender Zug Kantischen Denkens, daß die Revolution der Denkart sich auf der Heerstraße der sachlichen Probleme und der überlieferten Theoreme und Termini vollzieht, welche mit überlegener Sprachkunst in die Form des Geistes der neuen Systematik umge-

[1]) § 10. S. 63.

[2]) Wir werden später sehen, wie aus der Bestimmung des Bodens als Substanz „in Ansehung alles Beweglichen auf demselben" folgt, daß das Mein und Dein aus dieser Substanz nicht, wie insbesondere bei Rousseau, aus der Bearbeitung des Bodens entspringt.

schmiedet und hierdurch zu einem völlig neuen Inhalt werden, ohne daß deshalb die Spuren der Geschichte gänzlich verwischt würden.

Die oben entwickelten Analogien mit der Vernunftkritik und die geschichtlichen Anknüpfungen stellen sich in der „Deduktion des Begriffs der ursprünglichen Erwerbung" dar und sind hier zu einem Ergebnis vereinigt.

Die Beziehung zu dem Raum als Bedingung des äußeren Mein und Dein wird durch die auch von den Naturrechtslehrern behauptete ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens dargetan. Das Recht der ersten Besitzergreifung wird als Apprehension bezeichnet, für die wir als Gegenstück die Synthesis der Apprehension in der Anschauung von der Kritik her kennen. „Wir haben den Titel der Erwerbung in einer ursprünglichen Gemeinschaft des Bodens, mithin unter Raumesbedingungen eines äußeren Besitzes, die Erwerbungsart aber in den empirischen Bedingungen der Besitznehmung (apprehensio), verbunden mit dem Willen, den äußeren Gegenstand als den seinen zu haben, gefunden."[1]) Die Frage erhebt sich nunmehr nach dem, was für den „Begriff des intelligiblen Besitzes des Gegenstandes" „aus den Prinzipien der reinen, rechtlich-praktischen Vernunft" folgt.

Dieser Terminus eines intelligiblen Besitzes (possessio noumenon) ist der Hebel, an dem die rationale Bewältigung des Problems des Naturrechts geleistet werden soll. Das eben wird als der Mangel aller früheren Untersuchungen erkannt, daß man teils von dem ursprünglichen Gemeinbesitze zur Ableitung des Privateigentums ausging, wobei man jenen Bestand dogmatisch voraussetzte, teils wie Rousseau zwar den Gemeinwillen als erstes Datum erkannte, aber den Gedanken der Willkür des Entschlusses der Einzelnen nicht klar von dem Prinzip der Freiheit unterschied. Die Struktur der ganzen Erkenntnisart und den Geltungswert ihrer Urteile erhält jedoch ihre tiefste Begründung durch die genaue Bestimmung des Gegenstandes des Besitzes und des Rechts.

Der äußere Gegenstand ist als Substanz und über die Apprehension hinaus bestehendes Eigentum ein reiner Verstandesbegriff. Hier wird man wiederum an die Synthesis der Rekognition im Begriffe erinnert. So sehen wir, wie jener im Naturrecht begründete Privatbesitz in den Elementen der Erkenntnisfunktion sein Fundament erhält.

Die Abweisung des Gedankens des äußeren Dinges und seiner rechtlichen Verbindlichkeit, welche wohl bisweilen von den Naturrechtslehrern angedeutet wurde, liegt hier zum erstenmal durch radikale Ableitung des Rechtsbegriffs aus dem Mittelpunkt des kritischen Systems in Genauigkeit vor.

[1]) § 17, S. 71.

An die Stelle der fortdauernden Apprehension, wie sie ein empirischer Besitz ist, tritt beim intelligiblen Besitz der Rechtsbegriff. Dieser ist ein Vernunftbegriff, und zwar der „des in meiner Gewalt-Habens ... des äußeren Gegenstandes, welcher ein reiner Verstandesbegriff ist". Das in meiner Gewalt-Haben ist die „Verknüpfung" des „äußeren Mein und Dein, sofern es Substanz ist", „mit mir als subjektive Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs".

Ist der äußere Gegenstand ein reiner Verstandesbegriff, so ist ersichtlich, daß er unter dem Vernunftbegriff des Rechtes sich subsumieren läßt. Der Gegenstand ist es ja nicht, auf welchen sich mein Recht bezieht. „Die gewöhnliche Erklärung des Rechts in einer Sache..., es sei das Recht gegen jeden Besitzer derselben, ist eine richtige Nominaldefinition... Ist dieses äußere rechtliche Verhältnis meiner Willkür etwa ein unmittelbares Verhältnis zu einem körperlichen Dinge?... Die Realdefinition würde... lauten müssen: das Recht in einer Sache ist ein Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (ursprünglichen oder gestifteten) Gesamtbesitze ich mit allen andern bin. Denn das letztere ist die einzige Bedingung, unter der es allein möglich ist, daß ich jeden andern Besitzer vom Privatgebrauch der Sache ausschließe..., weil, ohne einen solchen Gesamtbesitz vorauszusetzen, sich gar nicht denken läßt, wie ich, der ich doch nicht im Besitz der Sache bin, von andern, die es sind, und die sie brauchen, lädiert werden könne."[1])

Wenn also vom sinnlichen Gegenstand im intelligiblen Besitz abgesehen wird, so wird hierdurch der Rechtsbegriff keineswegs in seiner Gültigkeit bedroht. „Nun ist die Weglassung oder das Absehen (Abstraktion) von diesen sinnlichen Bedingungen des Besitzes als eines Verhältnisses der Person zu Gegenständen, die keine Verbindlichkeit haben, nichts anderes als das Verhältnis einer Person zu Personen, diese alle durch den Willen der ersteren, sofern er dem Axiom der äußeren Freiheit, dem Postulat des Vermögens und der allgemeinen Gesetzgebung des a priori als vereinigt gedachten Willens gemäß ist, in Ansehung des Gebrauchs der Sachen zu verbinden, welches also der intelligible Besitz derselben, d. i. der durchs bloße Recht, ist, obgleich der Gegenstand (die Sache, die ich besitze) ein Sinnenobjekt ist."[2])

---

[1]) § 11, S. 63f.

[2]) § 17, S. 72. In der Rousseauschen Ansicht würde die Bearbeitung des Bodens ein Eigentumsrecht begründen. Indes eine solche Auffassung geht nicht bis auf den Begriff eines „intelligiblen Besitzes" zurück, ja insofern auch nicht auf die eigene Grundlage Rousseaus, auf die „allgemeine Gesetzgebung des a priori vereinigten Willens", welche die Sachen nicht der Willkür und dem

Der Begriff der Verbindlichkeit, welcher das sittliche Verhältnis von Mensch zu Mensch bestimmt, wie es sich im kategorischen Imperativ ausdrückt, ist das erste Element des Rechtes. Auf ihm erhebt sich das Rechtsgesetz, welches die Beziehung des eigenen Rechtes auf das allgemeine Gesetz festhält. Der a priori als vereinigt gedachte Wille, welcher mit dem Rechtsgesetz im Einklang steht, ist die Bedingung der Rechtsverbindlichkeit. „Durch einseitige Willkür kann ich keinen andern verbinden, sich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, wozu er sonst keine Verbindlichkeit haben würde: also nur durch vereinigte Willkür aller in einem Gesamtbesitz." [1])

Der Gesamtbesitz, in welchem alle Menschen von dem „Boden der ganzen Erde (communio fundi originaria)" sind, schließt den besonderen Besitz auf diesem gemeinsamen Boden nicht aus, sondern ein. So unterscheiden sich lex justi und lex juridica gleichsam als zwei besondere Funktionen eines Grundgesetzes.[2]) Der vereinigte Wille begründet mit dem Gemeinbesitz den bürgerlichen Zustand, in welchem es einzig Rechte gegen Personen, also ein Recht in einer Sache, Privateigentum geben kann. Der Gemeinwille Rousseaus ist in das Vernunftsystem übergegangen, indes er bedeutet hier ein a priori anzunehmendes Konstruktionsstück zur Ermöglichung einer Rechts-

---

Zufall der Besitzergreifung überläßt, sondern „in Ansehung des Gebrauchs des Sachen" jeden Einzelnen verbindet. So heißt es: „Daß die erste Bearbeitung, Begrenzung oder überhaupt Formgebung eines Bodens keinen Titel der Erwerbung desselben, d. i. der Besitz des Akzidenz nicht einen Grund des rechtlichen Besitzes des Substanz abgeben könne, sondern umgekehrt das Mein und Dein nach der Regel (accessorium sequitur suum principale) aus dem Eigentum der Substanz gefolgert werden müsse, und daß der, welcher an einen Boden, der nicht schon vorher der seine war, Fleiß verwendet, seine Mühe und Arbeit gegen den ersteren verloren hat, ist für sich selbst klar . . . das Recht gegen einen jeden Besitzer einer Sache bedeutet nur die Befugnis der besonderen Willkür zum Gebrauch eines Objekts, sofern sie als im synthetisch-allgemeinen Willen enthalten und mit dem Gesetz desselben zusammenstimmend gedacht werden kann." In der Kantischen Definition ist der intelligible Besitz lediglich die Verbindlichkeit aller andern, die Verknüpfung eines Etwas mit mir „als subjektive Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs" anzuerkennen. Die wirkliche Anwendung ändert das Rechtsverhältnis nicht.

[1]) § 11, S. 64.

[2]) Hierbei ist interessant zu bemerken, wie der Begriff der äußeren Erwerbung nicht genügend abgeleitet scheint, wenn er in die Grenzen eines politischen Gebildes eingeschlossen wird. „Irgend eine ursprüngliche Erwerbung des Äußeren aber muß es indessen doch geben... Aber wenn sie [diese Aufgabe der einzigen ursprünglichen äußeren Erwerbung] auch durch den ursprünglichen Vertrag aufgelöset wird, so wird, wenn dieser sich nicht aufs ganze menschliche Geschlecht erstreckt, die Erwerbung doch immer nur provisorisch bleiben." § 15, S. 70.

verbindlichkeit überhaupt. Die Allseitigkeit des Willens birgt das Moment der Notwendigkeit in sich. „... Der einseitige Wille (wozu auch der doppelseitige, aber doch besondere Wille gehört) kann nicht jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an sich zufällig ist, sondern dazu wird ein allseitiger nicht zufällig, sondern a priori, mithin notwendig vereinigter und darum alleingesetzgebender Wille erfordert, denn nur nach dieses seinem Prinzip ist Übereinstimmung der freien Willkür eines jeden mit der Freiheit von jedermann, mithin ein Recht überhaupt, und also auch ein äußeres Mein und Dein möglich.“[1])

Der Gedanke, welchen Kant hier für den vereinigten Willen aller ausführt, scheint unmittelbar von Rousseau übernommen; und doch unterscheidet er sich in einer wichtigen Richtung von dessen Idee des Gesellschaftsvertrages: in der Methode der Betrachtung. Die Willensvereinigung bezeichnet kein historisches Faktum, ja nicht die vollzogene Übertragung der Rechte des Einzelnen auf die Allgemeinheit, sondern eine Idee. „Die Idee eines a priori vereinigten (notwendig zu vereinigenden) Willens aller“ ist die stillschweigend vorausgesetzte, „unumgängliche Bedingung“ jeder Verbindlichkeit wie insbesondere der Erwerbung. „Der Zustand aber eines zur Gesetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens ist der bürgerliche Zustand.“[2])

Das Moment der Subjektivität, welches dem Rousseauschen Begriff der Volkssouveränität offenbar anhaftet, insofern der Einzelne in seiner Besonderheit — auf welche Art auch immer — einen konstitutiven, die Allgemeinheit erzeugenden Bestandteil darstellt — wird weit von der Hand gewiesen. Die bürgerliche Gesellschaft ist ebenso notwendig wie das A priori des Gemeinwillens, auf dem sie beruht. „Die bürgerliche Verfassung, obzwar ihre Wirklichkeit subjektiv zufällig ist, ist gleichwohl objektiv, d. i. als Pflicht, notwendig. Mithin gibt es in Hinsicht auf dieselbe und ihre Stiftung ein wirkliches Rechtsgesetz der Natur, dem alle äußere Erwerbung unterworfen ist.“[3])

Der Gesellschaftsvertrag ist eine objektiv gültige Idee der reinen rechtlich-praktischen Vernunft, wie Kant diesen Urgrund der Ableitung der Rechtssätze aus dem Bewußtsein nennt. Damit sehen wir, wie die Naturrechtslehre durch die Einordnung in die Ordnung der Postulate dieser Vernunftgattung bestimmt, durchsichtig, systematisiert wird.

Wie hängen nun Naturrecht und bürgerliche Gesetzgebung zusammen? Eben in jenem Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft.

[1]) § 14, S. 67.
[2]) § 15, S. 67f.
[3]) S. 67.

Vor dem bürgerlichen Zustande ist die Erwerbung zwar ursprünglich, jedoch provisorisch. „Gleichwohl ist jene provisorische dennoch eine wahre Erwerbung; denn nach dem Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft ist die Möglichkeit derselben, in welchem Zustande die Menschen nebeneinander sein mögen, (also auch im Naturzustande) ein Prinzip des Privatrechts, nach welchem jeder zu demjenigen Zwange berechtigt ist, durch welchen es allein möglich wird, aus jenem Naturzustande herauszugehen, und in den bürgerlichen, der allein alle Erwerbung peremtorisch machen kann, zu treten." Es gibt also reine Bedingungen, welche dem Naturrecht ebenso wie dem positiven Recht vorausliegen: es sind dies die Postulate der praktischen Vernunft. In ihnen ist ein tieferes Fundament der Ableitung gefunden, als es selbst das Naturrecht darstellt.

Die Richtigstellung der Rousseauschen Ansicht vom Gesellschaftsvertrag spricht sich in der Staatsrechtslehre folgendermaßen aus: „Der Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat konstituiert, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Kontrakt, nach welchem alle (omnes et singuli) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (universi) sofort wieder aufzunehmen..." Die „Freiheit überhaupt" stellt sich nunmehr „in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande" dar, welches deshalb kein Widerspruch ist, weil diese Abhängigkeit aus dem eigenen gesetzgebenden Willen des Menschen im Staate entspringt.[1])

So sehen wir Kant den vollen Inhalt des Rousseauschen Systems erschöpfen; auch gibt es bei der einzigen Einschränkung, welche sich aus der Einsicht in den ideellen Charakter der staatsrechtlichen Grundlegungen ergibt, und welche eben eine Veränderung der Methode bedeutet, keine noch so radikale Konsequenz dieser Volkssouveränitätslehre, welche nicht im System der reinen Vernunft ihren gebührenden Platz und ihre Beglaubigung erhielte. Wie die Newtonsche Physik durch die zu ihrer Begründung ersonnene Kritik der reinen Vernunft keine Veränderung ihres Inhaltes erfährt, sondern nur gleichsam in eine neue Ordnung eingereiht wird, so ist auch die Rousseausche Staatsrechtslehre nach ihrem konkreten Gehalt in der metaphysischen Rechtslehre Kants inhaltlich unverloren geblieben.

Dieser Sachverhalt enthüllt sich in der Betrachtung über den Staat. Das Ganze in Beziehung auf seine Glieder im bürgerlichen Zustand ist

[1]) § 47, S. 122.

der Staat. „Ein Staat... ist" — dies ist die präzisere Definition — „die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. Sofern diese als Gesetze a priori notwendig... sind, ist seine Form die Form eines Staates überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprinzipien sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Inneren) zur Richtschnur... dient." [1])

Der Staat in der Idee bildete auch den Vorwurf der Rousseauschen Untersuchung. Nur die Unterscheidung der a priori gültigen Gesetze, die seinen Begriff ausmachen, von dem äußeren Recht war hier nicht in voller Schärfe ausgesprochen und festgehalten. Die weiteren Ausführungen Kants über die drei Gewalten im Staat verbreiten ebenfalls über die Rousseausche Lehre neues Licht: „Ein jeder Staat enthält drei Gewalten in sich, d. i. den allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person...: die Herrschergewalt (Souveränität) in der des Gesetzgebers, die vollziehende Gewalt in der des Regierers (zufolge dem Gesetz) und die rechtsprechende Gewalt (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz) in der Person des Richters... gleich den drei Sätzen in einem praktischen Vernunftschluß: dem Obersatz, der das Gesetz jenes Willens, dem Untersatz, der das Gebot des Verfahrens nach dem Gesetz, d. i. das Prinzip der Subsumtion unter denselben und dem Schlußsatz, der den Rechtsspruch (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens ist."

Darin besteht nach Rousseau die Exekutivgewalt der Regierung, daß sie der Umsetzung des allgemeinen Gesetzes in die Partikularhandlung dient, die Subsumtion also des Einzelfalles unter die Regel leistet und so die Brücke darstellt zwischen dem Bürger als Souverän und ihm wiederum in seiner Eigenschaft als Untertan. Sie bewirkt, daß der Urteilsspruch des Gerichtshofes, das besondere Endergebnis der Anwendung des Gesetzes auf die einzelne Handlung, bindend und erzwingbar ist. [2])

Diese Darstellung der Exekutivgewalt und Legislative, welche Rousseau lediglich betrachtete, durch den allgemein vereinigten Willen in verschiedener Person, trifft den Gedanken der Lehre vom Gesellschaftsvertrage besser als diese ihn selbst bezeichnet hat. Auch enthält sie zugleich eine Kritik jener Ansicht. Die Exekutivgewalt ist keine bloße Vermittlung zwischen dem Gemeinwillen und dem partikularen

[1]) § 45.

[1]) Vgl. Rousseau: Was ist also die Regierung? Eine zwischen den Untertanen und dem Souverän vermittelnde Korporation zum Zweck des wechselseitigen Verkehrs, welche mit dem Vollzug der Gesetze und der Erhaltung der bürgerlichen und politischen Freiheit betraut ist... a. a. O. III. Buch, 1. Kap.

Wollen, sondern ist selbst eine Äußerung des Gemeinwillens. Die Regierung ist zunächst ebenso Subjekt des Gemeinwillens wie das souveräne Volk.

Was hingegen die Legislative betrifft, so besteht völlige Übereinstimmung zwischen Rousseau und Kant. „Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen... Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen andern verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht tue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn: volenti non fit iniuria). Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille aller... gesetzgebend sein."[1])

Freiheit und Gleichheit und als ein Drittes die Selbständigkeit sind „unabtrennliche Attribute" der Staatsbürger, der zur Gesetzgebung vereinigten Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft. Das Menschenrecht auf Freiheit sahen wir bereits früher betont.[2]) Wohnen nun diesen Ideen die gleichen revolutionären Tendenzen inne, welche sie in dem Naturrecht Rousseaus hatten? Auch dort wurde in ihnen der Gedanke des Gesetzes mitgedacht. So könnten die Definitionen der Rechtslehre nichts Neues zu enthalten scheinen. Die Attribute des Staatsbürgers sind: „Gesetzliche Freiheit, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat; — bürgerliche Gleichheit, keinen Oberen im Volke in Ansehung seiner zu erkennen, als nur einen solchen, den er ebenso rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann; drittens das Attribut der bürgerlichen Selbständigkeit, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines andern im Volke, sondern seinen eignen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können..."

Wie sehr nun freilich die Begriffe von Freiheit und Gleichheit sich mit denen des Naturrechts zu decken scheinen, ja, als Forderungen des Gesetzes der natürlichen Freiheit und Gleichheit bezeichnet werden, so besteht doch gerade in der Eigenart ihrer Deutung die eigentümliche Leistung der kritischen Philosophie.

Freiheit und Gleichheit sind Ideen, welche als solche kein Sein, sondern ein Sollen, keine Wirklichkeit, sondern eine Aufgabe der stufenweise zu erreichenden Vervollkommnung bezeichnen. Die soziale Abhängigkeit des Gesellen, des Boten, des Unmündigen, der Frau usf. in Angelegenheiten der Existenz, von Nahrung und Schutz wider-

[1]) § 46, S. 120.

[2]) In einer Kritik des Zwanges zur eidlichen Aussage vor Gericht heißt es: „Die gesetzgebende Gewalt handelt aber im Grunde unrecht, diese Befugnis der richterlichen zu erteilen, weil selbst im bürgerlichen Zustand ein Zwang zu Eidleistungen der unverlierbaren menschlichen Freiheit zuwider ist." § 40, S. 111.

streitet wohl der bürgerlichen Selbständigkeit, nicht jedoch „der Freiheit und Gleichheit derselben als Menschen". „In... [der bürgerlichen] Verfassung aber das Recht der Stimmgebung zu haben, d. i. Staatsbürger, nicht bloß Staatsgenosse zu sein, dazu qualifizieren sich nicht alle mit gleichem Recht. Denn daraus, daß sie fordern können, von allen andern nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit als passive Teile des Staates behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als aktive Glieder den Staat selbst zu behandeln, zu organisieren oder zur Einführung gewisser Gesetze mitzuwirken."

Wenngleich es das moderne staatsrechtliche Empfinden befremden mag, daß die aktive Teilnahme an der staatlichen Organisation nicht für die Allheit der Staatsgenossen gefordert wird, so ist doch anderseits zu bedenken, daß der Einwand gegen die übereilte und daher unzulängliche, ihren Sinn verfehlende Verwirklichung ideeller Postulate ein methodischer ist. Eben in dieser Beschränkung zeigt sich der Meister. Was die Idee für die Vervollkommnung des Menschen zu bedeuten habe, tritt um so deutlicher hervor. Der Anspruch aller andern gegen die Stimmberechtigten auf Erfüllung der Prinzipien der natürlichen Freiheit und Gleichheit schließt nur die Forderung in sich, daß „welcherlei Art die positiven Gesetze, wozu sie stimmen, auch sein möchten, sie doch den natürlichen der Freiheit und der dieser angemessenen Gleichheit aller im Volk, sich nämlich aus diesem passiven Zustand zu dem aktiven emporarbeiten zu können, nicht zuwider sein müssen."

In der Berücksichtigung der Bedingungen der Anwendung unterscheidet sich Kant in einer Hinsicht von Rousseau. Die ideellen Aufgaben werden anderseits hierdurch nur um so schärfer umrissen und um so exakter gefordert und gelöst. Diese beiden Gewinne stellen sich somit als Ergebnisse der kritischen Bestimmung des Sinns und der Bedeutung des reinen Begriffes dar.

Die Auflösung des Problems der drei Staatsgewalten vollzieht sich in strenger Konsequenz zu den Voraussetzungen des Systems. Sie werden gedeutet als Grundlegungen zur Bestimmung der Idee des Staates. „Alle jene drei Gewalten im Staat sind Würden und als wesentlich aus der Idee eines Staates überhaupt zur Gründung desselben... notwendig hervorgehend, Staatswürden. Sie enthalten das Verhältnis eines allgemeinen Oberhauptes (das, nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein anderes als das vereinigte Volk selbst sein kann) zu der vereinzelten Menge eben desselben als Untertans, d. i. des Gebietenden... gegen den Gehorsamenden..."

Von diesen Gewalten, welche man zunächst als ebenso viele einander beigeordnete moralische Personen auffassen kann, von denen eine jede eine besondere Funktion hat, ist außerdem die Exekutivgewalt der legislativen Gewalt untergeordnet, während die dritte, indem sie eine Vereinigung jener beiden zuwege bringt, jedem Untertan sein Recht erteilt. So entfällt auch die Frage, ob der Regent an die Gesetze gebunden ist. „Der Regent des Staates... ist diejenige (moralische oder physische) Person, welcher die ausübende Gewalt... zukommt... Der Beherrscher des Volkes (der Gesetzgeber) kann also nicht zugleich der Regent sein, denn dieser steht unter dem Gesetz und wird durch dasselbe, folglich von einem anderen, dem Souverän, verpflichtet..."[1])

Eine wichtige und weittragende Konsequenz zieht Kant aus der Idee des Gemeinwillens für die Auswahl der Richter. Dieser Zusammenhang bestimmt die Auffassung des ganzen Rechtsbegriffes. „Der rechtliche Zustand ist dasjenige Verhältnis der Menschen untereinander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines Rechtes teilhaftig werden kann, und das formale Prinzip der Möglichkeit desselben, nach der Idee eines allgemeinen gesetzgebenden Willens betrachtet, heißt die öffentliche Gerechtigkeit, welche in Beziehung entweder auf die Möglichkeit oder Wirklichkeit oder Notwendigkeit des Besitzes der Gegenstände (als der Materie der Willkür) nach Gesetzen in die beschützende... die wechselseitig erwerbende... und die austeilende Gerechtigkeit... eingeteilt werden kann."[2]) Diese Dreiteilung des Rechtes läßt die Entscheidung des Gerichtshofes darüber, was einem gegebenen Gesetz entspricht, als nur der Modalität nach durch das Prädikat der Notwendigkeit von der reinen Form des Rechts als Möglichkeit und dem rechtmäßigen äußeren Besitze, dem Rechtsfähigen, als Wirklichkeit unterscheiden.

Die Bedeutung des Gerichtshofes als Ausdruck des Gemeinwillens wird in der Entgegensetzung von Naturrecht und bürgerlichem Recht, Privatvernunft und richterlichem Urteilsspruch, Urteil „in Beziehung auf den Privatwillen eines jeden (im natürlichen Zustande)" über die Rechtmäßigkeit einer Sache oder eines Besitzes einerseits und „vor einem Gerichtshofe in einem durch den allgemein vereinigten Willen entstandenen Zustande (in einem bürgerlichen)" anderseits deutlich. Hier tritt also eine doppelte Richtung der Vernunft zutage: die von des Gedankens Blässe und der speziellen Aufgabe der Ermöglichung eindeutiger richterlicher Entscheide unberührte private Re-

[1]) § 49, S. 123.
[2]) § 41, S. 112.

flexion, welche eben, durch keine Rücksicht gehemmt, die Prinzipien der Gerechtigkeit a priori betrachtet, und die öffentliche Vernunft, welche an die Idee des als a priori vereinigt gedachten Willens gebunden ist und den freien Wurf des Gedankens in praktisch-technischer Hinsicht einengt. In dieser Unterscheidung handelt es sich offensichtlich nur um zwei besondere Attribute einer einheitlichen Gesetzmäßigkeit des Rechtes: sie erscheinen nicht als reine Vernunftelemente und Erfahrungserzeugnisse, sondern nur als Möglichkeit oder Wirklichkeit oder Notwendigkeit, d. h. nicht nach ihrem Geltungswert und nicht begrifflich inhaltlich, sondern nur relativ nach der Beziehung, in der sie zum erkennenden Subjekt stehen, als verschieden.

In beiden Fällen also haben wir eine rein gedankliche Konstruktion vor uns, die in Denkschritten, welche ganz in sich selbst beruhen, in notwendiger und eindeutiger Weise sich vollzieht, ohne daß hierbei einem äußeren Objekte die Erkenntnis sich anzupassen hätte. Der Erfahrungsgegenstand wird noch in keiner Weise unmittelbar berücksichtigt, nur daß durch den als a priori entstanden gedachten bürgerlichen Zustand zu jenen ersten allgemeinen Bedingungen, welche das Naturrecht darstellen, gewisse, durch die Beziehung auf die moralische Person des vereinigten Willens erforderliche einschränkende Bedingungen hinzukommen. Es werden jedoch nicht nur die Prinzipien der Gerechtigkeit, sondern die apriorischen Bedingungen des Rechts überhaupt zum Naturrecht gezählt. „Wenn unter Naturrecht nur das nicht-statutarische, mithin lediglich das a priori durch jedes Menschen Vernunft erkennbare Recht verstanden wird, so wird nicht bloß die zwischen Personen in ihrem wechselseitigen Verkehr untereinander geltende Gerechtigkeit (justitia commutativa), sondern auch die austeilende (justitia distributiva), so wie sie nach ihrem Gesetz a priori erkannt werden kann, daß sie ihren Spruch (sententia) fällen müsse, gleichfalls zum Naturrecht gehören.“ [1]) Der Gerichtshof erscheint so als eine naturrechtliche Forderung. „Die moralische Person, welche der Gerechtigkeit vorsteht, ist der Gerichtshof... und, im Zustande ihrer Amtsführung, das Gericht...: alles nur nach Rechtsbedingungen a priori gedacht, ohne, wie eine solche Verfassung wirklich einzurichten und zu organisieren sei..., in Betrachtung zu ziehen.“

Die Rechtsbedingungen a priori enthalten eben die Idee des a priori vereinigten Willens. So stellt sich der Zusammenhang zwischen Naturrecht und öffentlichem Recht her „Die Frage ist also hier nicht bloß: was ist an sich recht,“ — so lautet die Fortsetzung der angeführten Stelle — „wie nämlich hierüber ein jeder Mensch für sich zu

[1]) § 36, S. 102f.

urteilen habe, sondern was ist vor einem Gerichtshofe recht, d. i. was ist Rechtens?" Öffentliches Recht und Naturrecht unterscheiden sich, wie wir sahen, nur im Sinne der Modalitätskategorien. „Der nicht rechtliche Zustand" — so wird diese Folgerung gezogen — „d. i. derjenige, in welchem keine austeilende Gerechtigkeit ist, heißt der natürliche Zustand... Ihm wird nicht der gesellschaftliche Zustand... sondern der bürgerliche... einer unter einer distributiven Gerechtigkeit stehenden Gesellschaft entgegengesetzt... Man kann den ersteren und zweiten Zustand den des Privatrechts, den letzteren aber den des öffentlichen Rechtes nennen. Dieses enthält nicht mehr oder andere Pflichten der Menschen unter sich, als in jenem gedacht werden können; die Materie des Privatrechts ist eben dieselbe in beiden. Die Gesetze des letzteren betreffen also nur die rechtliche Form ihres Beisammenseins (Verfassung), in Ansehung deren diese Gesetze notwendig als öffentliche gedacht werden müssen."[1])

Dieser Übergang vom Naturzustand in den bürgerlichen Zustand wird durch ein Postulat des öffentlichen Rechts befohlen: „Du sollst im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen andern aus jenem heraus in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austeilenden Gerechtigkeit übergehen." Aus dem Nebeneinandersein wird auf Grund jener letzten Forderung eine rechtliche Form des Beisammenseins: das Kommerzium des gesellschaftlichen Lebens.

So sieht man auch den Zusammenhang des Naturrechts und der Idee des Staates überhaupt, denn was ist der Staat anders als eine rechtliche Art der Vergesellschaftung? Hier zeigt sich nun, wie die Unterschiede von öffentlichem Recht und Naturrecht in der Reduktion auf ihren ethischen Ursprung verblassen. „Die Autonomie" des Staates trat in dreierlei Gestalt, als drei moralische Personen, welche die Befugnisse der drei verschiedenen Gewalten (der gesetzgebenden, der vollziehenden und der rechtsprechenden) repräsentieren und ausüben, in die Erscheinung. „In ihrer Vereinigung [der drei Gewalten] besteht das Heil des Staats (salus reipublicae suprema lex est); worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit verstehen muß, denn die kann vielleicht (wie auch Rousseau behauptet) im Naturzustande oder auch unter einer despotischen Regierung viel behaglicher und erwünschter ausfallen: sondern den Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien versteht, als nach welchem zu streben uns

[1]) § 41, S. 113.

die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht."[1])

Das Heil des Staates wird in schlichter Formulierung, zu der offenbar kein Rechtsphilosoph seine Zustimmung verweigern würde, in einem bürgerlichen Zustande gesehen, welcher durchweg auf dem Rechtsgedanken sich erhebt. Dieser rechtliche Zustand ist seinerseits durch ein besonderes rechtliches Postulat geboten; aber der Grund aller Verbindlichkeiten überhaupt liegt in dem sittlichen kategorischen Imperativ, welcher das Gesetz des Sollens allgemein ausspricht. Es ist offenbar nach Kant der Mangel der bisherigen Naturrechtslehre darin zu erblicken, daß auch dort, wo das Gesamtwohl den leitenden Gesichtspunkt für die Beurteilung der rechtlichen Zustände abgab, die Übereinstimmung der Verfassung mit den Rechtsprinzipien nicht methodisch als Sollen und als Aufgabe und demgemäß als Maximum der erreichbaren Vollkommenheit, d. i. als Idee ausdrücklich bezeichnet und bestimmt wurde.

Das Sachenrecht beruhte, wie wir sahen, auf der Voraussetzung der allgemeinen Gesetzgebung des a priori als vereinigt gedachten Willens. Das persönliche Recht ist der Inbegriff der Gesetze, nach welchem ich in dem Besitz der Willkür eines andern bin, „als Vermögen sie durch die meine nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen Tat zu bestimmen..." Dieses Recht auf die Leistung eines andern kann nur durch Übertragung oder Veräußerung und durch den hierzu erforderlichen Akt des Vertrages zustande kommen.[2]) „Was ist aber das Äußere, das ich durch den Vertrag erwerbe?.... Dieses mein Recht ist nur ein persönliches, nämlich gegen eine bestimmte physische Person, und zwar auf ihre Kausalität (ihre Willkür) zu wirken, mir etwas zu leisten, nicht ein Sachenrecht gegen diejenige moralische Person, welche nichts anderes als die Idee der a priori vereinigten Willkür aller ist, und wodurch ich allein ein Recht gegen jeden Besitzer derselben erwerben kann; als worin alles Recht in einer Sache besteht."[3]) So zentral ist der Gedanke des Gemeinwillens, daß er zum Ursprung alles Rechtes, insbesondere jedes Anspruchs auf die Leistung eines anderen wird. Die moralische Person in jeder physischen ist der Gemeinwille; dieser ist nicht verdingbar; an ihm findet ein jedes Recht ebenso seine Schranke, wie es durch ihn begründet wird. Wie steht es drittens mit dem auf „dingliche Art persönlichen Recht"? „Dieses Recht ist das des Besitzes eines

[1]) § 49, S. 124.

[2]) „Der Akt der vereinigten Willkür zweier Personen, wodurch überhaupt das Seine des einen auf den andern übergeht, ist der Vertrag." § 18, S. 75.

[3]) § 20, S. 77f.

äußeren Gegenstandes als einer Sache und des Gebrauchs desselben als einer Person. Das Mein und Dein nach diesem Recht ist das häusliche, und das Verhältnis in diesem Zustande ist das der Gemeinschaft freier Wesen, die... eine Gesellschaft von Gliedern eines Ganzen (in Gemeinschaft stehender Personen) ausmachen, welche das Hauswesen heißt. — Die Erwerbungsart dieses Zustandes und in demselben geschieht... durchs Gesetz..., welches, weil es kein Recht in einer Sache, auch nicht ein bloßes Recht gegen eine Person, sondern auch ein Besitz derselben zugleich ist, ein über alles Sachen- und persönliche hinausliegendes Recht, nämlich das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person sein muß..."[2]) Ein Besitz der Person soll hier begründet werden. Dieser wird beim Ehevertrag zum Problem. Die Ableitung der Ehe erhält jenes bereits angedeutete tiefere Fundament, als es selbst der vereinigte Wille aller darstellt, welcher die bürgerliche Gesellschaft und, wie wir sahen, alle sonstigen rechtlichen Partikularakte in dieser begründete. Wenn wir auf jene merkwürdige Utopie der Ehegemeinschaft bei Platon zurückblicken, die freilich trotz ihres Zweckes, das sittliche Verhalten der Menschen gesetzlich festzulegen, eine für das moderne Empfinden unfaßbare Härte gegen die Rechte der Persönlichkeit verrät[1]), so ist die schlichte Definition der Ehe und die Befestigung der Geschlechtsliebe im Menschheitsgefühl und im Gesetze der Menschheit bei Kant durch ihre Einfachheit erstaunlich. „Es ist... auch unter Voraussetzung der Lust zum wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften der Ehevertrag kein beliebiger, sondern durchs Gesetz der Menschheit notwendiger Vertrag, d. i. wenn Mann und Weib einander ihren

[1]) § 22, S. 80.

[2]) Stahl will auch diesen Unterschied zur neuzeitlichen Denkungsart, der hier in der Stellung der Frau in Platons Staat zum Ausdruck kommt, auf das Überwiegen des Staatsgedankens über die Idee der persönlichen Freiheit zurückführen. Er sagt an der erwähnten Stelle: „Auch den Staat fordert das Ethos nicht von den Einzelnen, daß sie ihn bilden, sondern von der Welt, daß er bestehe. Er soll sein und eine bestimmte Gestalt darstellen. Erst aus dieser ergeben sich die Pflichten der Bürger, und nicht umgekehrt aus den Pflichten der Bürger die Gestalt des Staates. Daher gibt es ethische Forderungen, die kein Mensch für sich betrachtet als die seinigen erkennen dürfte, z. B. die Bildung von Ständen, und die Vollkommenheit des Staates ist das Erste, was sein soll; dann erst die des Menschen. Denn er selbst im Ganzen ist das Subjekt des Ethos. Daher die unnatürliche Bestimmung des Weibes bei Platon, die Verbannung der Poesie und Ähnliches." Indes wäre, wie wohl nunmehr ersichtlich, zum mindesten zu sagen, daß der Platonische Begriff des Staates und seine ethische Auffassung in der neuzeitlichen Staatsidee fortwirkt; daß sich also für die moderne Anschauung die Idee der persönlichen Freiheit mit den Forderungen des Staatsbegriffes sehr wohl vereinigen läßt.

Geschlechtseigenschaften nach wechselseitig genießen wollen, so müssen sie sich notwendig verehelichen, und dieses ist nach Rechtsgesetzen der reinen Vernunft notwendig.“ [1])

Indem Mann und Weib sich wechselseitig als Sache erwerben, stellt sich in dieser Gleichheit und Gegenseitigkeit ihre Persönlichkeit wieder her, die sonst bei einseitigem Besitz einer Person als Sache im Menschheitsrecht verletzt wäre. Zu dem auf dingliche Art persönlichen Recht gehört das Elternrecht. Durch den neuen Weltbürger entsteht ein neues Rechtsverhältnis: die Pflicht der Ernährung und Bildung des Kindes; wogegen das Recht der Eltern nicht in dem Anspruch besteht, die Kinder als Eigentum anzusehen, obwohl sie „zum Mein und Dein derselben gehören (weil sie gleich den Sachen im Besitz der Eltern sind und aus jedes andern Besitz, selbst wider ihren Willen, in diesen zurückgebracht werden können)...“ Ein drittes Beispiel dieser Art des Rechts ist das „der Herrschaft über das Gesinde“.

Unter den Ausführungen über das auf dingliche Art persönliche Recht findet sich eine Bemerkung, welche Kants Stellung zu Hobbes von neuem zu beleuchten geeignet ist. „...Ein Vertrag..., durch den ein Teil zum Vorteil des anderen auf seine ganze Freiheit Verzicht tut, mithin aufhört, eine Person zu sein, folglich auch keine Pflicht hat, einen Vertrag zu halten, sondern nur Gewalt anerkennt,“ ist „in sich selbst widersprechend, d. i. null und nichtig.“ [2]) Wenn hier nur das allgemeine Grundschema gezeichnet ist, welches der absolutistischen Theorie entgegengehalten werden kann, so spricht sich an anderer Stelle die Beziehung auf den Hobbesschen Naturstand deutlich aus. Was ist von der Hobbesschen Ansicht zu halten, daß es im Naturstande weder Recht noch Unrecht gibt? Die Beantwortung der Frage ergibt sich aus jenem Rechtspostulat, welches den Übergang von dem rechtlosen in den gesetzlichen Zustand in der Form eines kategorischen Imperativs ausspricht. „Es ist nicht etwa die Erfahrung,“ — so heißt es hierüber — „durch die wir von der Maxime der Gewalttätigkeit der Menschen belehrt werden...“ es liegt „a priori in der Vernunftidee eines solchen (nichtrechtlichen) Zustandes, daß, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewalttätigkeit gegeneinander sicher sein können, und zwar aus jedes seinem eigenen Recht zu tun, was ihm recht und gut dünkt...., mithin das erste, was ihm zu beschließen obliegt, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entsagen will, der Grundsatz sei: man

[1]) § 24, S. 82.
[2]) § 30, S. 88.

müsse aus dem Naturzustande herausgehen ... und in einen bürgerlichen Zustand treten."[1])

Der nicht-rechtliche Zustand ist hiermit ganz im Sinne von Hobbes anerkannt; er ist jedoch eine Vernunftidee, die bei Anwendung der Rechtsbegriffe sofort zu der Forderung führt, den unrechtlichen Zustand mit dem rechtlichen zu vertauschen. Der Naturzustand mag zwar bar der Beziehung auf das Recht sein, aber das Recht stellt seine Ansprüche an den Menschen in jener natürlichen Freiheit. „Bei dem Vorsatze, in diesem Zustande äußerlich gesetzloser Freiheit zu sein und zu bleiben, tun sie einander auch gar nicht unrecht, wenn sie sich untereinander befehden ...: aber überhaupt tun sie im höchsten Grade daran unrecht, in einem Zustande sein und bleiben zu wollen, der kein rechtlicher ist ..."[2])

Die Eigenart der reinen Form des Rechts und ihrer unverbrüchlichen Geltung hatte Hobbes in seiner Behauptung vom Rechte aller auf alles unter den Tisch fallen lassen.

Dennoch kann man mit triftigem Grunde sagen, daß Kant so wenig Hobbes' geschichtliche Leistung wie die Rousseausche verleugnet. Seine Bejahung der Hobbesschen Lehre geschieht in einem Punkte, in welchem er das Recht auf Revolution in die Schranken der staatsrechtlichen Umwandlungen einzwängt. Hier erscheint nun als erste Forderung die Pflicht der Gehorsamsleistung gegenüber der staatsrechtlichen Hoheit ... „Der Untertan soll nicht über diesen Ursprung [der obersten Gewalt], als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht ..., werktätig vernünfteln."[2]) Gleichwohl soll der Gemeinwille der Grund dieses Gebotes sein, genauer allerdings die Idee der Willenseinheit. „Denn da das Volk, um rechtskräftig über die oberste Staatsgewalt ... zu urteilen, schon als unter einem allgemein gesetzgebenden Willen vereint angesehen werden muß, so kann und darf es nicht anders urteilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt ... es will." Das Staatsoberhaupt übt eben selbst eine Funktion des vereinigten Willens aus. Der Geschichtsverlauf, ob der Staat durch einen Unterwerfungsvertrag oder Gewalt zustande kam, ist hier von keiner Bedeutung und soll es für den Bürger nicht sein, so daß er etwa hieraus das Recht herleiten könnte, sich der „herrschenden Autorität widersetzen" zu dürfen. Ein „tadelfreier Gesetzgeber" wird als der Urheber des Gesetzes gedacht. „... Und das ist die Bedeutung des Satzes, ‚alle Obrigkeit ist von Gott', welcher nicht einen

[1]) § 44, S. 118.

[2]) § 42, S. 114.

[3]) § 49. Allgemeine Anmerkung von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins. A. S. 125.

Geschichtsgrund der bürgerlichen Verfassung, sondern eine Idee als praktisches Vernunftprinzip aussagt: der jetzt bestehenden gesetzgebenden Gewalt gehorchen zu wollen, ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle."

Die Stellungnahme Kants zum Souveränitätsgedanken ist somit eingeleitet und wird deutlich bestimmt, wenn es heißt: „Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, die wohl bisweilen nötig sein mag — kann also nur vom Souverän selbst durch Reform, aber nicht vom Volk, mithin durch Revolution verrichtet werden, und, wenn sie geschieht, so kann jene nur die ausübende Gewalt, nicht die gesetzgebende treffen." [1])

Das Staatsoberhaupt ist nicht lediglich in der physischen Person des Monarchen verkörpert gedacht wie bei Hobbes, sondern es ist eine rein ideelle Bestimmung. In welcher Weise diese reine Form sich mit geschichtlichem Gehalt auch immer erfüllen mag, so bleibt hiervon die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der unter dieser Idee stehenden Gesetze unberührt.

„Die drei Gewalten im Staat," — so wird der früher ausgesprochene Gedanke noch einmal zusammengefaßt — „die aus dem Begriff eines gemeinen Wesens überhaupt (res publica latius dicta) hervorgehen, sind nur so viel Verhältnisse des vereinigten, a priori aus der Vernunft abstammenden Volkswillens und eine reine Idee von einem Staatsoberhaupt, welche objektive praktische Realität hat." [2])

Wenn wir uns erinnern, daß der Beherrscher des Volkes (der Gesetzgeber) nicht zugleich der Regent des Staates sein kann, weil dieser unter dem Gesetz steht, so ist hiermit auch das Urteil über die Staatsverfassungen gesprochen. Wenn nun hier eine Stufenleiter besteht, so muß es auch einen Weg geben, sie zu erklimmen. Die Veränderung der Staatsverfassung durfte nicht gewaltsam sein und nicht ohne Gesetzgebung geschehen. Es gibt zudem nur einen ursprünglichen Vertrag, weil es nur die Idee eines solchen gibt, und aus diesem gilt es, durch „Metamorphose", d. i. durch organischen gesetzmäßigen Übergang in die bessere bürgerliche Verfassung zu gelangen. „Es muß ... dem Souverän doch möglich sein, die bestehende Verfassung zu ändern, wenn sie mit der Idee des ursprünglichen Vertrages nicht wohl vereinbar ist, und hiebei doch diejenige Form bestehen zu lassen, die dazu, daß das Volk einen Staat ausmache, wesentlich gehöret." [3]) Die Verfassungsänderung ist nicht

[2]) S. 128f.
[1]) § 51, S. 146.
[2]) § 52, S. 148.

lediglich von dem Souverän abhängig, sondern muß in Übereinstimmung mit dem Volkswillen geschehen. Die eigentliche Substanz des Staatsgedankens tritt in diesem Zusammenhang wieder in den Vordergrund, wo der ursprüngliche Vertrag die Richtung des Fortschritts als in sich enthaltend gedacht wird. Hier zeigt sich wiederum, daß die Volkssouveränitätslehre Rousseaus von Kant bis zur Neige ausgeschöpft wird. „Die Staatsformen sind nur der Buchstabe... der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande, und sie mögen also bleiben, solange sie als zum Maschinenwesen der Staatsverfassung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit (also nur subjektiv) für notwendig gehalten werden. Aber der Geist jenes ursprünglichen Vertrages... enthält die Verbindlichkeit der konstituierenden Gewalt, die Regierungsart jener Idee angemessen zu machen und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und kontinuierlich dahin zu verändern, daß sie mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zusammenstimme... Dies ist die einzige bleibende Staatsverfassung, wo das Gesetz selbstherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt, der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts, der Zustand, in welchem allein jedem das Seine peremtorisch zugeteilt werden kann..."

Der Geist der ursprünglichen Verfassung ist Idee; die reine Republik der Grenzwert, welchem als Maximum die durch ihn beherrschte Entwicklung zustrebt. In dieser methodischen Bestimmung besteht das Verdienst der „Rechtslehre" gegenüber dem traité du contrat social. Jedoch ein zweites und nicht weniger wichtiges Moment ist die Forderung, welche der Kritiker der Gesetzmäßigkeit der Vernunft stellt, daß an die Stelle gewalttätiger Revolution die Reform in der Bahn der jeweils bestehenden Verfassung und der Gesetze gesetzt werden solle.

Den aus dem Gedanken des ursprünglichen Vertrages gezogenen Folgerungen wohnt eine über das Staatsrecht hinausreichende Bedeutung bei. Diese geht selbst in dem vollendetsten Rechtssystem staatlicher Ordnung nicht auf, sondern weist über das einzelne politische Gebilde mit Notwendigkeit hinaus. Wie der logische Gedanke nicht bei atomistischen Einheiten irgendwelcher Art stehen bleibt, sondern keine Schranke für die Teilung duldet, so ist auch das staatsrechtliche Denken mit keiner Gruppe von Staaten abzufinden, welche es nicht aus einer ursprünglichen Einheit als ein einheitliches Ganze ableitet. Rousseau hatte auf die Ausführung seiner Entwicklungen zu den Fragen des Völkerrechts nur hingewiesen, ihre Untersuchung je-

doch unterlassen. Ist das Recht aber eine Einheit, so ist es in Strenge nicht vorhanden, solange es nicht in allen seinen Teilen zur Anwendung gelangt. Die Kugelgestalt der Erde ist gleichsam das sinnliche Symbol der die Völker unter sich begreifenden Einheit. Der Staat gibt „unter dem allgemeinen Begriffe des öffentlichen Rechts nicht bloß das Staats-, sondern auch ein Völkerrecht (ius gentium) zu denken Anlaß, welches dann, weil der Erdboden nicht eine grenzenlose, sondern sich selbst schließende Fläche ist, beides zusammen zu der Idee eines Völkerstaatsrechtes... oder des Weltbürgerrechts... unumgänglich hinleitet, so daß, wenn unter diesen drei möglichen Formen des rechtlichen Zustandes es nur einer an dem die äußere Freiheit durch Gesetze einschränkenden Prinzip fehlt, das Gebäude aller übrigen unvermeidlich untergraben werden und endlich einstürzen muß." [1])

Nicht der besondere Inhalt des Völkerrechts bildet den Gegenstand der Betrachtung, sondern seine Geltungsweise, sofern sie das rechtliche Prinzip ausdrückt und zur Anwendung bringt. Dieses Prinzip wird eben auch für die Bestimmung des Völkerrechtes maßgebend. Zunächst erscheinen die Staaten als rohe, sich einander beeinträchtigende Gewalten, als ebenso viele moralische Personen im Naturstande. Doch von Hobbes führt stets der Weg zu Rousseau. Der ursprüngliche Vertrag begründet den rechtlichen Zustand. Dieser ist durch ein Rechtsgesetz auch im natürlichen aufgegeben. „Das Recht der Staaten im Verhältnis zueinander (welches nicht ganz richtig im Deutschen das Völkerrecht genannt wird, sondern vielmehr das Staatenrecht... heißen sollte) ist nun dasjenige, was wir unter dem Namen des Völkerrechts zu betrachten haben: wo ein Staat, als eine moralische Person, gegen einen andern im Zustande der natürlichen Freiheit, folglich auch dem des beständigen Kriegs betrachtet, teils das Recht zum Kriege, teils das im Kriege, teils das, einander zu nötigen, aus diesem Kriegszustande herauszugehen, mithin eine den beharrlichen Frieden gründende Verfassung, d. i. das Recht nach dem Kriege, zur Aufgabe macht..." [2])

„Die Elemente des Völkerrechts" sind durch diese erste begriffliche Bestimmung mittelbar gegeben. Die Staaten leben so lange im „nichtrechtlichen Zustand" und im „Zustand des Krieges", wo das „Recht des Stärkeren" gilt, wie sie nicht der Rechtsverpflichtung genügt haben. Ein solches Element ist der Satz, „daß ein Völkerbund nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages notwendig ist, sich zwar einander nicht in die einheimischen Mißhelligkeiten... zu mischen,

[1]) § 43, S. 117 f.
[2]) § 53, S. 150 f.

aber doch gegen Angriffe der äußeren [Staaten] zu schützen." Der Gedanke der Idee des vereinigten Willens ist somit auf die staatlichen Individualitäten übertragen: wie er zuerst für das menschliche Individuum zur Staatenbildung führte, so führt er nun zur Notwendigkeit der Gründung des Staatenbundes. Dieser besteht freilich nur als Sicherung gegen die Rückfälle in den Naturstand der Wildheit und des Krieges; er ist nicht ein neuer Staat unter eignen Gesetzen und unter einem Souverän, sondern „nur eine Genossenschaft".

An einem bezeichnenden Beispiel läßt sich jetzt noch einmal die Kantische Auffassung des Souveränitätsgedankens erkennen. Es wird nämlich die Frage gestellt, „welches Recht der Staat gegen seine eigene Untertanen hat, sie zum Kriege gegen andere Staaten zu brauchen". Es kann nicht die Auffassung sein, wie sie bloß juristisch möglich scheint, daß der Souverän über die Einzelnen als Eigentum verfügen könne. „Dieser Rechtsgrund aber (der vermutlich dem Monarchen auch dunkel vorschweben mag) gilt zwar freilich in Ansehung der Tiere, die ein Eigentum des Menschen sein können, will sich aber doch schlechterdings nicht auf den Menschen, vornehmlich als Staatsbürger, anwenden lassen, der im Staat immer als mitgesetzgebendes Glied betrachtet werden muß (nicht bloß als Mittel, sondern auch zugleich als Zweck an sich selbst), und der also... zu jeder besonderen Kriegserklärung vermittelst seiner Repräsentanten seine freie Beistimmung geben muß..."[1])

Das Volk gibt sich auch hier Gesetz und Recht selbst und muß „dafür angesehen werden, daß es seine Stimme dazu gegeben habe". In der „Passivität" der Unterordnung von Leib und Leben unter das Gesetz spricht sich mittelbar die ursprüngliche Selbstgesetzgebung des souveränen Volkes aus.

Im Naturstande mag neben tätlichem Angriff das „Recht des Zuvorkommens" oder die Bedrohung durch die fürchterlich anwachsende Macht eines anderen Staates ein Recht zum Kriege sein. In dieser Hinsicht entsteht das „Recht des Gleichgewichtes aller einander tätig berührenden Staaten".

Die einmalige Definition des Rechtsbegriffes und des Rechtsgesetzes muß für alle Stufen der Ausführung durch die Allheit der Probleme, welche der bewohnte Erdball zu denken aufgibt, leitend sein. Ein „Recht im Kriege" scheint es danach nicht geben zu können. Wie könnte Gesetzlosigkeit Recht sein? „Es müßte denn dasjenige sein: den Krieg nach solchen Grundsätzen zu führen, nach welchen es immer

[1]) § 55, S. 153.

noch möglich bleibt, aus jenem Naturzustande der Staaten (im äußeren Verhältnisse gegeneinander) herauszugehen und in einen rechtlichen zu treten.“ [1]) Zwar können die Zwecke nicht die Mittel rechtfertigen, aber die Endabsicht muß doch selbst bei moralisch verwerflichen Handlungen, die mit der Unzulänglichkeit empirischer Verhältnisse zusammenhängen, bei jedem neuen Ansatz zur Wiederaufnahme des Rechtsgedankens die Leitlinien hergeben. Der Krieg kennt kein Gut und Böse, sondern die Gewalt entscheidet als solche. Gewisse Bedingungen müssen jedoch auch, sobald die Erreichung der kriegerischen Absicht gelungen, eingehalten werden, welche durch die rechtlich-sittliche Bestimmung des Menschen gegeben sind. Der Gedanke der Autonomie verlangt, daß kein selbständiges Volk seines politischen Eigenlebens beraubt wird. Wie sollte sich sonst die gewiß berechtigte Selbsterhaltung mit dem Prinzip der äußeren Freiheit vertragen? Ferner würde ein Staat sich selbst entrechten, der durch seine Untertanen sich „solcher heimtückischer Mittel“ bedient, „die das Vertrauen, welches zur künftigen Gründung eines dauerhaften Friedens erforderlich ist, vernichten würden“. Die Erzielung eines dauernden Friedens ist die Aufgabe, welche dem „Recht nach dem Kriege“ die Richtung gibt, wie anderseits nur derjenige als „ungerechter Feind“ gelten kann, „dessen öffentlich (es sei wörtlich oder tätlich) geäußerter Wille eine Maxime verrät, nach welcher, wenn sie zur Regel gemacht würde, kein Friedenszustand unter Völkern möglich, sondern der Naturzustand verewigt werden müßte.“ [2])

Von dem Geiste unparteiischer Friedfertigkeit ist das Recht nach dem Kriege, d. i. im Zeitpunkte des Friedensvertrages und in Hinsicht auf die Folgen desselben getragen. „Der Sieger macht die Bedingungen, über die mit dem Besiegten übereinzukommen und zum Friedensschluß zu gelangen, Traktaten gepflogen werden, und zwar nicht gemäß irgendeinem vorzuschützenden Recht..., sondern, indem er diese Frage auf sich beruhen läßt, sich stützend auf seine Gewalt.“ [3]) Der Sieger soll im Hinblick auf die Ermöglichung eines beständigen Friedens die im Naturstande des Krieges unentscheidbare Frage des Rechtes nicht unnötig aufwerfen und so auch von Kriegsentschädigung zum wenigsten nicht sprechen, um jeden Schein von Rechthaberei zu vermeiden. Nicht das subjektive Rechtbehalten, sondern die Idee des Rechtes und mehr noch die Idee des Völkerrechtes muß das Ziel beim Friedensschluß sein und bleiben.

---

[1]) § 57, S. 154.

[2]) § 60, S. 157.

[3]) § 58, S. 155.

Das Rechtsgesetz fordert den Übergang aus dem Naturstand in den gesetzlichen Zustand auch für die Staaten im gegenseitigen Verhältnis. Wie nun läßt sich die Gestaltung des Beieinander in die Form des Beisammenseins vollziehen? Für die staatlichen moralischen Personen gibt es hier kein entsprechendes Beispiel wie das der Vergesellschaftung der Individuen im Staate. „Weil aber bei gar zu großer Ausdehnung eines solchen Völkerstaats über weite Landstriche die Regierung desselben, mithin auch die Beschützung eines jeden Gliedes endlich unmöglich werden muß, eine Menge solcher Korporationen aber wiederum einen Kriegszustand herbeiführt, so ist der ewige Friede (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts) freilich eine unausführbare Idee.“ [1])

„Mit dem Recht in engerer Bedeutung ist die Befugnis zu zwingen verbunden.“ Beim Völkerrecht läßt sich von dieser Befugnis kein wirksamer Gebrauch machen. Der ewige Friede ist das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts. Dieses Maximum der rechtlichen Forderung läßt sich mithin zwar, wie es scheint, nicht erreichen, ist jedoch insofern zu verwirklichen, als eine stufenweise Annäherung an die Lösung der Aufgabe offensteht. „Die politischen Grundsätze aber, die darauf abzwecken, nämlich solche Verbindungen der Staaten einzugehen, als zur kontinuierlichen Annäherung zu demselben [dem ewigen Frieden] dienen, sind“ nicht unausführbare Ideen, „sondern, so wie diese eine auf der Pflicht, mithin auch auf dem Recht der Menschen und Staaten gegründete Aufgabe ist, allerdings ausführbar.“

Wer seine politischen Grundsätze durch die Unerreichbarkeit des paradiesischen Friedens auf Erden bestimmen ließe, anstatt sie auf Recht und Pflicht und die Idee der Verbindlichkeit überhaupt zu begründen, auf denen die Idee des ewigen Friedens beruht, den würde der Urheber der Kritik wohl der pöbelhaften Berufung auf angeblich widerstreitende Erfahrung zeihen. Auf welchen inneren systematischen Zusammenhang aber gründet sich jene stolze Selbstgewißheit der Vernunft bezüglich der Realisierbarkeit des Endzweckes alles Rechtes?

Das Völkerrecht — so konstatiert Kant selbst — ist nach kurzer Blütezeit während der Versammlung der europäischen Staaten im Haag und der schiedsgerichtlichen Entscheidungen ihrer Minister in europäischen Streitigkeiten, wo ganz Europa als ein einziger föderierter Staat gedacht wurde, sodann „bloß in Büchern übriggeblieben, aus

[1]) § 61, S. 158.

Kabinetten aber verschwunden, oder nach schon verübter Gewalt, in Form der Deduktion der Dunkelheit der Archive anvertraut worden."

Was bedeutet ein politischer Grundsatz, welcher auf einen Endzweck geht, der selbst nicht zu verwirklichen ist? Wir kennen die Eigentümlichkeit der Rechtsbegriffe, der Vernunftbegriffe, der synthetischen Rechtsgrundsätze a priori. Indem von den Bedingungen von Raum und Zeit, unter denen sich die Ideen in der Wirklichkeit darstellen, abstrahiert wird, entschwindet darum nicht jeder Inhalt, sondern der hier fragliche tritt erst in seiner Eigenart hervor. Die Idee der Freiheit und der Gebrauch eines Gegenstandes der Willkür sind das abgegrenzte Gebiet der praktischen Vernunft. Nicht das Verhältnis einer Person zu Gegenständen, sondern einer Person zu Personen steht hier in Frage. Die Begriffe der Person, der Freiheit, der formalen Gesetze der praktischen Vernunft sind im Unterschiede von den Grundsätzen der theoretischen Vernunft die Quellen, aus denen das Völkerrecht fließt. Indem Raum und Zeit zunächst begrifflich verschwinden, geht dennoch die Beziehung zu ihnen nicht verloren. Sie stellt sich her, indem sie als Bedingungen der Möglichkeit der künftigen Erfahrung gedacht werden, in denen die rechtlichen Begriffe sich verwirklichen. Wer die Idee des Rechtes bestritte, würde hierdurch den kategorischen Imperativ, den allgemeinen Ausdruck der sittlichen Verbindlichkeit und somit alle Formgesetze der reinen praktischen Vernunft in Gedanken aufheben. Wer jedoch das Gesetz der Sittlichkeit anerkannt hat, wird sich ebensowenig seinen reichen Folgerungen und dem System der Grundsätze verschließen können, welche in Synthesen der praktischen Vernunft rein entworfen praktische Realität besitzen.

Man glaube jedoch nicht, daß das Völkerrecht nur sittlich verbinde, um es den Regungen der Humanität vorzubehalten, wo es alsdann der subjektiven Deutung überlassen, eher eine Klippe auf der Fahrt zu dem erstrebten Ziel sein könnte. Die „Vernunftidee einer friedlichen... durchgängigen Gemeinschaft aller Völker auf Erden" steht in Wechselbeziehung zum Weltbürgertum. Hierdurch erscheint sie wiederum als rechtliches Prinzip oder als synthetischer Rechtssatz a priori, als allgemeingültiges und notwendiges Urteil, welches, wie es einen Grundsatz der Freiheit bezeichnet, auch die Anwendung auf mögliche Erfahrung in sich schließt.

So begründet sich bei Kant die Wissenschaft des Rechtes; es werden fortschreitend die reinen rechtswissenschaftlichen Urteile des Privatrechts und des öffentlichen Rechtes in dreifacher Bedeutung deduziert: als die des Staatsrechtes, des Völkerrechtes und des Weltbürgerrechtes. Es gibt indes keine Erfüllung des Rechtsgedankens,

und das Naturrecht ist nicht bis in die letzten Konsequenzen verfolgt, bevor nicht das Band um die Bewohner des Erdballs geschlungen ist, welches vermittels der völkerrechtlichen Beziehungen sich im Weltbürgerrecht darstellt.

Die durch das Völkerrecht zu begründende Gemeinschaft ist ein Rechtssatz, welcher hier in ganz analoger Strenge der Ableitung erscheint wie die Grundsätze der reinen Vernunft, auf denen die mathematische Physik beruht. Auf diesem Wege ist es gelungen, selbst jene ideellen rechtlichen Postulate, für welche die bisherige Weltgeschichte keine analogen Beispiele kennt, an der Evidenz der mathematischen Methode teilnehmen zu lassen. Die Einheit der Erkenntnis und das Beruhen der Urteilsfunktion auf sich selbst ist der Quell der Realität des Natur- und Völkerrechtes. Diese Ideen sind nicht bloß ohne Widerspruch gedachte Begriffe, nicht graue Theorie auf einem Blatt Papier, nicht Jongleurkünste des Verstandes oder fromme Wünsche der Menschheitsbeglücker, sondern Vernunftwahrheiten, die, ohne schon statutarisch festgelegt und äußerlich wirksam zu sein, dennoch für die Praxis taugen, auf die sie sich ihrem Begriff nach beziehen, und ohne welche Beziehung auch ihre Erörterung sinn- und bedeutungslos wäre und bliebe. Wenn sie auch noch nicht zur Natur gehören, so beweisen sie gleichwohl die Möglichkeit einer vollkommeneren Natur, in der sie in entsprechender Annäherung ausgeführt anzutreffen sind, und machen ihre Verwirklichung zur rechtlichen Pflicht. Die Ideen von Natur- und Völkerrecht sind rechtliche Ansprüche, welche an Gewißheit den Axiomen der Mathematik vergleichbar, ihre Erfüllung durch allmähliche Reform nach festen Grundsätzen deswegen fordern, weil ihre Verletzung die Einheit des Rechtes durchbrechen würde. Diese Notwendigkeit besteht, weil der Zweck, dem sie dienen, nicht ein politisches Gut, sondern „das höchste politische Gut", der ewige Frieden und die gesetzliche Verfassung der Menschen unter diesem ist. Wer nun diese Erwägungen als metaphysisch bespöttelt, vergißt, daß er in seinen politischen Grundsätzen sich ebensowenig, wie es hier geschieht, durch Erfahrung, sondern durch Rechtsbegriffe leiten läßt, daß er selbst also die Notwendigkeit einer Metaphysik des Rechtes mittelbar zugibt, an deren Anwendbarkeit auf Erfahrung er nicht zweifelt. Warum sollte man also weniger die objektive Realität einer Regel einräumen, welche „durch die Vernunft a priori von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen überhaupt hergenommen" wird und „dem Endzwecke der Rechtslehre" dient? Wer als würdiger Jünger Sancho Pansas nur das Handgreifliche und Wirkliche gelten läßt und aller Metaphysik abhold ist, muß darauf endgültig verzichten, einen Grad-

messer des Sollens als für das zu verwirklichende Sein allgemein und in notwendiger Weise verbindlich zu denken.

So sehen wir, wie bei Kant die lange Geschichte des Problems des Naturrechts einen Abschluß findet. Was Naturrecht und demzufolge Völkerrecht ist, läßt sich seinem Begriffe nach nur bestimmen durch die Auflösung, welche das System der Ideen der praktischen Vernunft ermöglicht. Natur- und Völkerrecht sind Ideen, welche nicht an dem Maße ihrer Verwirklichung zu messen sind, sondern notwendige Vernunftbegriffe, deren keine systematische Darstellung und Gliederung und synthetische Erweiterung des reinen Rechts und somit mittelbar des gegebenen Rechtsstoffes jemals wird entraten können. Denn diese Vernunftforderungen dienen der Forschung als regulative Maximen zum Auffinden, Begründen und Ermöglichen künftigen Rechtes.

Anhang zum neunten Kapitel

Das freie und geschlossene Meer bei Kant

Die große völkerrechtliche Frage der Freiheit der Meere, der wir zuerst bei Grotius und später im Zusammenhange hiermit bei Pufendorf begegneten [1]), wird von Kant im Kapitel vom Privatrecht behandelt. In der Entwicklung des Sachenrechtes und im besonderen im Zusammenhang mit der Deduktion des Begriffs der ursprünglichen Erwerbung geschieht diese Erörterung. Schon allgemein spricht sich in dieser Verwebung der Probleme des öffentlichen Rechts und des Privatrechts ein grundsätzliches Verhältnis beider zueinander aus. Nicht nur sind die Probleme des Privatrechts nicht zu lösen, bevor den Forderungen des Völkerrechts Genüge getan ist, sondern auch das Völkerrecht wird vergeblich zu verwirklichen gesucht, solange das Privatrecht in konservativer Starrheit gedacht wird. Nun wäre es freilich verkehrt, die völkerrechtlichen Axiome als einen Gegensatz zu der persönlichen Freiheit und den Gerechtsamen des Einzelnen zu betrachten. Überall in philosophischen Erkenntnisfragen gilt es ja, im Allgemeinen das Besondere nicht untergehen zu lassen, im Besonderen das Allgemeine zu sehen. Auf der Verträglichkeit der Freiheit des Ganzen mit derjenigen aller seiner Glieder beruht geradezu der Rechtsbegriff. Durch den reinen Begriff sind jedoch nicht zugleich die Aufgaben der Anwendung endgültig mit einem Schlage zu entscheiden; sondern die Entwicklungsgeschichte des Rechtsbegriffs ist die Geschichte der Versuche, ihrer Lösung näher und näher zu kommen. Jedes neue Allgemeine, jede Revolution im Sinne der Freiheit aller zieht eine Revolution der Reservate des einzelnen Bürgers nach sich, auf die er niemals wird verzichten können, und ein Eingriff in das Privatrecht könnte auch die kosmopolitische Welt aus den Angeln bisheriger Freiheit und vertrauter Gewohnheit heben. Von den Kantischen Definitionen aus wird die Freiheit der Meere soweit eingeschränkt, wie dies durch den Begriff der ursprünglichen Erwerbung von Gebieten des Meeres bedingt ist.

„Was die Körper auf einem Boden betrifft, der schon der meinige ist, so gehören sie, wenn sie sonst keines anderen sind, mir zu, ohne

[1]) Vgl. oben S. 117 ff., S. 162 ff.

daß ich zu diesem Zweck eines besonderen rechtlichen Aktes bedürfte (nicht facto, sondern lege); nämlich, weil sie als der Substanz inhärierende Akzidenzen betrachtet werden können (jure rei meae), wozu auch alles gehört, was mit meiner Sache so verbunden ist, daß ein anderer sie von dem Meinen nicht trennen kann, ohne dieses selbst zu verändern (z. B. Vergoldung, Mischung eines mir zugehörigen Stoffes mit anderen Materien, Anspülung oder auch Veränderung des anstoßenden Strombettes und dadurch geschehende Erweiterung meines Bodens usw.). Ob aber der erwerbliche Boden sich noch weiter als das Land, nämlich auch auf eine Strecke des Seegrundes hinaus (das Recht noch an meinen Ufern zu fischen, oder Bernstein herauszubringen und dergl.) ausdehnen lasse, muß nach ebendenselben Grundsätzen beurteilt werden. Soweit ich aus meinem Sitze mechanisches Vermögen habe, meinen Boden gegen den Angriff anderer zu sichern (z. B. soweit die Kanonen vom Ufer ab reichen), gehört er zu meinem Besitz, und das Meer ist bis dahin geschlossen (mare clausum). Da aber auf dem weiten Meere selbst kein Sitz möglich ist, so kann der Besitz auch nicht bis dahin ausgedehnt werden, und offene See ist frei... Das Stranden aber... kann als unvorsätzlich von dem Strandeigentümer nicht zum Erwerbrecht gezählt werden... Ein Fluß dagegen kann, soweit der Besitz seines Ufers reicht, so gut wie ein jeder Landboden, unter obbenannten Einschränkungen ursprünglich von dem erworben werden, der im Besitz beider Ufer ist."[1]) Soweit die Kanonen vom Ufer ab reichen! Es ist aber ersichtlich, daß Kant nicht den weittragenden Geschützen, deren Fernwirkung vielleicht keiner bestimmbaren Schranke unterliegt, die Entscheidung über die Sphäre lassen wird, welcher Teil des Meeres frei und welcher geschlossen ist. Unsere Tage lassen deutlich erkennen, wie bei andauerndem Naturstand, in dem die Staaten fort und fort in bezug auf ihr gegenseitiges Verhältnis leben, grade mit dem Fortschreiten der Technik nicht nur Verkehrs- und Verbindungsmöglichkeiten der entferntesten Völker zustandekommen, sondern auch der Trieb zur Feindschaft mit der Möglichkeit der Bekämpfung selbst der Antipoden untereinander gerade wegen des im Frieden geschaffenen Austausches materieller und geistiger Güter und der menschlichen Beherrschung der Naturgewalten sich auf den ganzen Erdball erstreckt. Wo immer Rechtsbeziehungen obwalten, besteht, solange der Naturstand nicht durch einen rechtlichen Zustand überwunden ist, die Gefahr, daß jede der kriegführenden Parteien diese ausschließlich aus dem Gesichtspunkt des eignen Interesses zu gestalten bestrebt ist. Die Auflösung, welche

[1]) Bd. VII, S. 73, § 17.

wir von den Kantischen Voraussetzungen aus für unsere Frage zu geben haben, ist einfach. Die ursprüngliche Erwerbung wird in dem betrachteten Zusammenhang durch den Begriff des intelligiblen Besitzes begründet und als ein synthetischer Rechtssatz a priori ausgesprochen. Auf dem Meere kann es demnach sehr wohl Eigentum geben, insbesondere das Recht auf die den Küsten benachbarten Gewässer, welche der Hoheit der betreffenden Staaten, zu denen die Küstenländer gehören, unterstellt sind, und in denen diese Staaten ein Eigentumsrecht in bezug auf Freiheit der Schiffahrt, des Handels, der Fischerei usf. genießen. Das Eigentumsrecht bezieht sich jedoch nicht auf die Sache, sondern stellt ein in den formalen Bedingungen der praktischen Vernunft begründetes Verhältnis von Person zu Person dar.

Der Gesamtbesitz aller in bezug auf das Meer unterscheidet sich nicht so gänzlich von ihm im bezug auf den Boden der ganzen Erde. Wie sich hier das Recht aller auf die Gütergemeinschaft und die besonderen Rechtsansprüche auf dem gemeinsamen Boden gegenüberstehen, so ist es auch dort der Fall. Das Privatrecht bildet keinen Gegensatz zum Völkerrecht, das Eigentumsrecht keinen zur Gütergemeinschaft, sondern „wegen der natürlich unvermeidlichen Entgegensetzung der Willkür des einen gegen die des andern" treten in der Aufgabe, den Gebrauch der Sache zu ermöglichen, beide Rechtsarten als Teilmomente der einheitlichen Rechtsfunktion hervor. Freies Meer und geschlossenes Meer sind Ideen, die sich wechselseitig fordern und notwendig in jedem rechtlichen Zustand einen Ausdruck finden, weil sie aus der Definition des Rechtes als „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann" mit Notwendigkeit sich ergeben. Der kategorische Imperativ liegt als die Grundlage aller Verbindlichkeit auch diesen Forderungen zugrunde. Die Freiheit der Meere ist ein Problem, welches nicht abtrennbar ist von der Idee des ewigen Friedens, dem Veto, welches der kategorische Imperativ gegen die moralische Zulässigkeit der Kriege spricht, und wie diese Idee nur im allmählichen Ausbau des Völkerrechtes und im approximativen Grade seiner wachsenden Vervollkommnung zu erreichen. Sie ist ein Postulat, welches deshalb seine Erfüllung fordert, weil sie durch den Rechtsbegriff bedingt ist, und ohne sie kein wahres Recht und keine Einheit des Rechtes zu denken ist.

Namen- und Sachregister

Abgaben und Freiheit 255.
Abhängigkeit, gesetzliche 285, soziale 287.
Absetzung eines Königs 122, 149.
Absolutismus 66, 87 f., 116, 142, 144, 147, 149, 183, 272, 294.
Abstraktion 282.
Abwehr 127, 132.
Achtung 161 f.
Ästhetik 35, 56 ff.
Affekte 31, 159 f.
Akkord 47.
Allgemeingültigkeit 114, 147.
Allgerechtigkeit 127.
Allheit 104, 140, 151, 231, 233, 256, A. der Menschengattung 14, A. des Staates 21 f., 239, 258, A. und Rechtsgebung 69, Einheit 73, 100, 239, A. und Vielheit 236 ff., A.swille 237 f, Idealität 240.
Allmacht 211.
Althusius, Johannes 61, 84 ff., 115 f., 123, 138, 143. 225, 257 f.
Anarchie 30, 53 f.
Angeboren 271.
Anthropologie 138, 266.
Apodiktizität 115, 154 ff., 215, 222, 303.
Apprehension 281 f.
Apriorität der Rechtsgeltung 1 f., Gemeinwille 284.
Arbeit 214, 234, 255, 282
Aristokratie 54, 79, 148, 150, 251, Erb- und Wahlaristokratie 251.
Aristoteles 11, 21, 61 f., 65, 77 f., 89, 104, 110 f., 113 f., 119, 136, 138, 140, 155 f., 158 f., 184 f., 214, 216.
Arithmetik 46, 58, 220, 223.
Armut 53.
Astronomie 46 f., 58.
Atheismus 175.
Aufgabe und Widerstände 8, A. und Idee 40
Augustin 118, 208.
Ausliefern 130.
Autonomie 69, 148, 255, 300, A. des Willens und Denkens 6, A. des Allheitswillens 237, A. des Staates 291.
Autorität 109 f., 221, 238, päpstlishe A. 71, 75 f., A. und Konzil 75 ff., staatliche A. 11, 144, 148, Ableitung aus dem Volkswillen 120, göttliche A. 245, A. und Widerstand 295.
Axiome 49, 277, 303, A. der Rechtswissenschaft 18.

Beamtenvertrag 93.
Bedingungen, reine 237 f., 245.
Begeisterung, sittliche 25.
Begierden 13, 24, 54 f., 67.
Begriff, Entdeckung 11, B.sdichtung 9.
Bellarmin 148 f.
Berkeley 121, 239.
Besitz 274, 276 ff., 292 f., 306 f., B.ergreifung 181 f., 213, 233 ff., 281, 283.
Besonnenheit 22, 24, 26.
Bewegungslehre 140.
Beweis, indirekter 12.
Bewußtsein, reines 53.
Bibel 150 f., B.exegese 6.
Billigkeit 99, 144 f., 157, 201 ff., 212.
Boden, Gemeinschaft 276 ff., 283.
Bodinus 87 f., 113.
Brauch 70, 74.
Bundesfürsten 192.
Bürger, Begriff 255, B.krieg 149, bürgerlicher Zustand 284 f., 291, 295.

Caritas 201.
Carneades 99, 101, 207 f.
Cassirer, Ernst 85, 89, 141.
Cathrein 18.
Christentum 107, 111 ff., 204 f., 218, 261 f., Dogma 149 f, universale Gemeinschaft 72
Christus 76, 124.
Cicero 77, 136, 156.

Clausewitz 105.
Cohen 17, 226.
Consociatio 86.
Cusanus, Nikolaus 69 ff., 225.

Dante 61 ff., 138, 205.
Deduktion 1 f., 12, 19, 138 ff., 218, 277 f., 281, D. als Erkenntnisideal 48.
Definition 114, 223, 266, 272, 280, Nominal- und Realdefinition 282.
Demagogentum 54.
Demokratie 15, 53 f., 148, 150, 192, 194 f., 250 f., 257.
Demokrit 124.
Denken, reines 41, 45, reines D. und reiner Wille 10, diskursives D. 40.
Despotismus 254.
Dialektik 11, 17 f., 31, 40, 42, 48 ff.
Dichtkunst 20, 56 ff., D. und Erziehung 58 f.
Dienstverweigerung 132.
Diktatur 260.
Dilthey 6.
Dionysius Halicarnassensis 134.
Diplomatie 130.
Diskursiver und intuitiver Vernunftgebrauch 4.
Dogmatismus 36, 75, 274.
Drama 57.
Durchfuhr 164.

Ehe, Aufhebung 28, E.vertrag 293 f.
Ehre 203 f.
Ehrgeiz 52.
Eid 135, 218, E.leistung und Zwang 287.
Eifer 24 ff.
Eigennutz 18, 185, 195.
Eigentum 92, 119 f., 181 f., 213 f., 233 ff., 274, 307, Aufhebung 21, 28 f., Erwerb und Krieg 132 ff.. E. und Meer 166, 169 f.
Einbildungskraft 39, 41.
Einheit 225, 231, E. der Seele 27, E. des Menschengeschlechts 29, E. und Eintracht 31, 67, Kategorie und Individuum 21 f., E. und Recht 65, 103, 229, 279, 297 f., 303, 307, E. der moralischen Person 251, E. des Selbstbewußtseins 265.
Einklang und Gerechtigkeit 21.
Einteilung der Wissenschaften 49.
Eintracht 71 ff., 76, 82, E. und Einheit 31, 67.
Einzelheit, Problem 22 f.
Einzelwille und Gemeinwille 259.
Elternrecht 294.
Empfindung 23.
Empirismus 23, 36, 78, 109, 115, Empirisches abgeleitet aus der Reinheit 53.
Endzweck 9, 78, 104, E. und Politik 64 f., E. des Rechts 67.
Entwicklung 9, 55, 209, 246.
Entwurf, schöpferisches Denken 3.
Ephoren 88, 123, 260.
Epik 56.
Erbaristokratie 251.
Erbfolge 80.
Erfahrungsbedingungen 237, 302.
Erhaltung 36, E.strieb 177.
Erinnerung und Erkenntnis 53.
Eroberung 134.
Erkenntnis, philosophische 3, E. und Wahrnehmung 22 f., E. und Vorstellung 34 f., objektive E. soll regieren 36, E. und Sein 40, 49 f., vollkommene E. 48 ff., E. und Wiedererinnerung 53, E.arten und Seinsarten 40, E.kritik 3, 5 f., 21, 40 f., 44, 57, 91, 140 f., 222.
Erwerb 234, ursprüngliche E.ung 281, 283 f.
Erziehung 28, 30, 39, 42, 44 f., 50, 53, Ideal 20, Einheit als E.smittel 31.
Ethik 39 f., 138, 144, 160, 162, 218, 266 f., 270, 272 ff., E. im System 5, E. und Rechtsphilosophie 7, griechische E. 11, E. und Logik 274.
Euripides 57.
Evangelium 126, 261 f.
Evidenz 4, 49, 154.
Ewigkeit 81, vgl. auch Friede, ewiger.
Exekutivgewalt 286, 289.
Existenz 23, E. und Idee 33.

Familie 28, 92 f., 183, 187.
Fehde 32.
Fichte, Johann Gottlieb 31, 144, 226, 238, 247.
Fiktion 277.
Filmer 209, 213.
Fischerei 168 f, 307.
Föderativstaat 192.
Frage- und Lösungsbedingungen 6.
Frau, Stellung 293.
Freiheit 103 f., 106, 115 ff., 226, 229 ff., 278, 280 f., Willensf. s. Wille 6, Gesetz der

F. 13, F. und Gesetz 71, 78, 80, Problem der F. 33, moderner Freiheitsbegriff 53, rechter Gebrauch 54, F. und Demokratie 55, F. und Monarchie 66, 68, F. und Recht 87 f., 200, F. und Gesellschaft 124, F. und Kausalität 141 f., 144, 146, F. der Meere 162 ff., 305 ff., F.ssinn der Deutschen 192, natürliche und bürgerliche F. 233, sittliche F. 233, F. und Steuern 255, F. als Vernunftbegriff 265, F. als Gesetzmäßigkeit der Erkenntnis 266, F. der ethischen Handlung und Zwang der Gesetze 267, 269, F. nach allgemeinen Gesetzen 270, F. und Gleichheit 55, 287 f., gesetzlose F. 295, Zusammenbestehen 305.
Friede 23, 32, 52, 125 f., 145, ewiger F. 7 f., 65, 81, 107, 128 f., 134, 207, 301, 307, F. als Tätigkeitsgrundlage 81, F. und Heil bei Grotius 131, F. und Vernunft 177, F. und Naturgesetz 190, Erhaltung des F.ns 203, höchstes politisches Gut 303, F. als Zweck 136, F.nsbedingungen 137, F.nsliebe 114, F.nsschluß 134, 300.
Friedrich der Große 249 f.
Frömmigkeit 201, 204.
Furcht 185, 187 f., 192.
Fürsten 81, 250, 263.

Galilei 140.
Gastrecht 118, 173.
Gebot und Gesetz 286.
Gegensätze, Entwicklung 246.
Gegenteil, Umschlagen ins G. 55.
Gehorsam 123, 145, 150 ff., 194, 196 f., 199, 206, 229, 232 f., 236, 253, 295, G. und Religion 175 f.
Geist, Selbsttätigkeit 248, G.esfreiheit 6.
Geistlichkeit 81, Überordnung 149.
Geld 120.
Gemeinde 92 f.
Gemeinschaft, soziale 10, universelle 72, G. des Bodens 276 ff., 283.
Gemeinwille 231 ff., 235 f., 251, 254 ff., 281, 283 f., 286 f., 289, 292, G. und Wollen aller 238 f., 259, G. und Einzelwille 241, G. und Gesetze 243, Unsterblichkeit 258, G. als Willensgesetz 259, G. und Gesamtwohl 261.
Gemeinwohl 80, 195, 198 f., 202, 208, 239, 261.
Geometrie 40 f., 44, 47, 58, 140 f., 220, 223, analytische Methode 16, angewandte G. 46.
Gerechtigkeit 11 ff., 67, 71, 91, 100, 102, 104, 107, 111, 114, 117, 125, 130 f., 133 f., 144 f., 210 f., 214, 218 ff., 229, 242 f., 290 f., G. als Sachkenntnis 14, 16, Einklang und Harmonie 21, bei Aristoteles 21, G. und Gesundheit 27, G. an sich bei Platon 33, wechselseitige G. 201 f., 204, 215, G. und Humanität 207 f., G. und Macht 213, universelle G. 216.
Gerichtshof 73.
Gesamtbesitz 281 ff., 307.
Gesamtwille 193, 256 f., vgl. auch Gemeinwille.
Gesamtwohl 14, 66, 101, 117, 185, 291 f., G. und Gemeinwille 261 vgl. auch Gemeinwohl.
Gesandtschaft 129, 157 f.
Gesang 44.
Geschichte 62 f., 75, G. und Vernunftprinzipien 1 ff., G. und System 9, Geschichtswissenschaft 207.
Geselligkeit 99 f., G.strieb 98, 177, 179, 183, 185.
Gesellschaft, Bedingungen der Möglichkeit 237, 243, Idee 238, G.svertrag 92, 99, 116, 121, 123, 230 ff., 284 ff.
Gesetze 136, ungeschriebene 5, 71, und Völkerrecht 105 f., göttliches G. 112, G. der Freiheit 13, G. und subjektiver Vertrag 17, G. und Übereinstimmung 70, G. und Freiheit 78, 82, G. und Vernunft 79, G. und Tätigkeit 255, Zwang und ethische Freiheit 267, 269, äußere, natürliche, positive Gesetze 269.
Gesetzgeber 295 f., Souveränität 286 f., 289.
Gesetzgebung und Staat 36, bürgerliche G. 145, G. und Vollzugsgewalt 236, 249, 286 ff., 296, G. und Allheit 237, allgemeine G. 244, 266, Subjekt 251, ethische G. 267, G. der Vernunft und Freiheit 267 f., äußere 268, positive 268 f.
Gesetzmäßigkeit 38, 221.
Gesinderecht 294.
Gesinnung, Erziehung zur sittlichen G. 59.
Gesundheit und Gerechtigkeit 19, 27.
Gewalt 128 f., G. und Recht 68, 233, G.

von Gott 82, vollziehende und gesetzgebende G. 249, 286, Souveränität, Rechtsprechung und vollziehende G. 286 ff., 296.
Gewalttätigkeit 294.
Gewissen 102, 190, 218.
Gewißheit 154, 157, mathematische G. 142 f., G.sgrad 3, 41 f., 114 f.
Gewohnheit 214.
Gierke 61, 85, 89, 91 f., 142, 250, 257.
Glaube 41, 49, G.nslehre 75.
Gleichheit 160 ff., 178, 202 f., G. und Demokratie 54 f., bürgerliche G. 287 f.
Glück 201 ff., G.seligkeitslehre 266.
Goethe 44, 275.
Goldenes Zeitalter 30 f.
Gottheit 58, 62 ff., 68, 76, 82, 88 f., 98 f., 112, 118, 123, 128 ff., 136, 163, 175 f., 186, 203 ff., 210 ff., 216 ff., 220 f., 295, Reich 151, Staat Gottes 208.
Götterkultus, römischer 261.
Gottesbeweise 5.
Gottesdienst 205.
Gottesfurcht 130, 216.
Gottesurteil 106.
Grenzbegriffe 154 f.
Grenzwert 9.
Grotius, Hugo 7, 94, 96 ff., 154 ff., 162 ff., 170 ff., 179 f., 182, 201 f., 215 f., 226 f., 230, 238, 305.
Grund, Satz vom G.e 110, G.satz 267 f., 274, 302 f., Grundvertrag 256.
Gut, höchstes 78, Idee des G.en 12, 14, 16, 22, 39 f., 42 f., 46 ff., 53, 56, 60, 78, 97, 174, 204, 210, 222, 258, Einheit 29, größte Einsicht 39, 42, dreifache Einteilung 19.
Gütergemeinschaft 29 f., 120.
Gymnastik 20, 26, 31, 43 f.

Handel 307, Freiheit des H.sverkehrs 118 ff., H.svertrag 164 ff.
Harmonie 21, 26, 31, 44, 47, 82.
Haß 160.
Haymann, Franz 228, 237, 239 f., 244, 256.
Hegel 9, 55, 226, 239.
Heilkunst 19, 67.
Heinrich VII. 63.
Herder 11, 166.
Herrschaft und Intellekt 65, H.svertrag 93, 122, 143.
Herrschergewalt 286.
Heteronomie 78.
Hierarchie 72, 149.
Hobbes, Thomas 121, 138 ff., 175 ff., 182 ff., 187 ff., 196 ff., 203, 206 f., 209 ff., 219 f., 227, 241, 250, 262, 272, 294 ff.
Hoheitsrecht 88.
Homer 25, 39, 57 f., 120.
Horn, Joh. Friedr. 183, 187.
Humanität 127, 131, 133, 162 ff., 166, 169, 171, 173 f., 180, 207, 302.
Hypothese 48.

Ideal 8, 53, I.ismus 3, 6 ff., 57, 64, 74, 102, 106, 115, 128, 141, 147, 159, 200, 246, 254, I.staat 209 f.
Ideen 224, angeborene I. 6, Begründung 18, I. als Aufgabe 40, I. und Vollkommenheit 53, I. der praktischen Vernunft 266, I.lehre als Voraussetzung des Erfahrungswissens 43.
Illusion 58.
Imperativ, kategorischer 6, 104. 273, 302 und Verbindlichkeit 267, 283, 292, 307.
Individualismus 184.
Individuum und Gemeinschaft 117.
Induktion 140.
Infinitesimalanalysis 141.
Integral 19, 22.
Intuitiver und diskursiver Vernunftgebrauch 4
Ironie 11.

Jus strictum 212 ff.

Kaiser 81 f., 205 f., K.tum 63 f., 68, K.wahl 122.
Kampf 108, K. aller gegen alle 53, 176, 188, 210, 212, Kampf ums Dasein 36, 53, 126 f., vgl. auch Krieg.
Kanon 73 f., 82.
Kant 1 ff., 32 f., 36, 40, 47 f., 94, 104, 152, 234, 264 ff.
Kategorie 279.
Katholizismus 262.
Kausalität 103 f., 279, K. und Freiheit 141 f., 144, 146.
Kirche 5, 69, 112, 148, 205 f., K. und Staat 261 ff., K.nversammlung 210.

Klugheit und Gerechtigkeit 223.
Knechtschaft 55.
Konferenz, internationale 7.
König 81, K.tum 28.
Konstitutiv und regulativ 240.
Kontinuität 9, 155.
Kontrakt siehe Vertrag.
Konzilien 71 ff., 112, 205.
Kosmopolitismus 248.
Krieg 19, 23, 32, 46, 50, 52, 121, 124 ff., 307, K. als Gottesurteil 67, K. aller gegen alle (vgl. Kampf) 139, 141, 144, 153, 206 f., 212, 227 f., K. als Urzustand 203, K. und Naturzustand 227 f., K. und Gerichtsverfahren 126, Rechtmäßigkeit 134, K. und Recht 105 ff., 298 ff., K.sbeginn, Ursachen 128 ff., 131 f., K.serklärung 155, 206, K.sgrund 167, K.skunst 45 f., K.srecht 129 ff., 215, 228 f.
Kunst 36, 56 ff.
Kurfürsten 80, 84, 88, 122, 192.

Lamismus 262.
Landerwerb 132 f.
Landesverteidigung 168 f.
Leben und Freiheit 113.
Legalität und Moralität 124, 147, 268.
Legislative 286 f., 289.
Leibeigenschaft 120.
Leibniz 7, 33, 36, 157, 176, 200 ff.
Leidenschaft 59, 160, Mäßigung 111.
Lessing 31, 33.
Liebe 183, rechte L. und Monarchie 65 f., Gesetz 126, L. und Vernunft 159, 208, L. und Recht 201 f., L. Gottes 221.
Logik 223, reine L. 49 f., L. und Ethik 274.
Lohn und Strafe im Jenseits 217.
Lüge 132.
Lykurg 239, 246.

Machiavelli 239, 252 f.
Macht 14, 18, M. und Recht 68, 210 ff.
Majestät 85 ff., 116, 121.
Malerei und Nachbildung 57 f.
Mare clausum und M. liberum 165, 168 vgl. Meer.
Marktpreis 120.
Materialismus 36. 161, 229.
Mathematik 2 ff., 12, 31, 40, 44 ff., 91, 113 ff., 141, 144 f., 152, 154 f., 160, 221, 229, 232, 240, 250, 252, 269, 273, 275, 303, Fundament allen Erkennens 59 f.
Maxime 304, M. und allgemeines Gesetz 267 f., 270.
Meer, Freiheit und Geschlossenheit 117 ff. 162 ff., 305 ff.
Meinung 49, M. und Idee 35, öffentliche M. 261.
Mensch und Einheitsbegriff 65 f.
Menschengeschlecht, Allheit 14, Einheit 29.
Menschenliebe 107, 173, 201 f. vgl. Humanität.
Menschenrechte 230.
Menschheit, Idee 34, Begriff 131, Einheit 133.
Merkantilsystem 166.
Metaphysik 40, 94, 105, 114, 129, 138, 147, 223, 265 ff., 275, 303, Methode 3, M. und Kritik 5 f.
Methode der Mathematik und Philosophie 3, M.nlehre 59, Methodik 152, 216.
Milde 133.
Mimik 57.
Monadologie 209.
Monarchie 62 ff., 88, 103, 138, 142 f., 148, 150, 196, 199, 251 f., 296, beschränkte M. 192.
Montesquieu 247.
Monzambano, Severinus (Pufendorf) 192, 206.
Moral, praktisches Gesetz 267 f.
Moralität und Legalität 124, 147, 268.
Moralphilosophie 218.
Moraltheologie 218.
Musik 20, 26, 31, 43 f., 47, 52.
Mut 23 ff., M. und Vernunft 25.
Mythos 63.

Nachahmung 57 f., N. und Nachfolge 2.
Nachdenken 25.
Nachfolge und Nachahmung 2.
Nächstenliebe 221.
Nationalökonomie 235.
Natorp, Paul 16.
Natur und Sittlichkeit 5 f., N. und Recht (Grotius) 99, N. als Aufgabe 140, Empirismus und Idealismus 185, N.anlagen 271, N.begriff und Freiheit 226 f., N.erkenntnis und Ethik 40, theoretische N.erkenntnis 201, mathematische N.lehre

5, N.notwendigkeit und reine Begründung 27, N.recht 115, 163, 169 ff., 187, 189 f., 216 ff., 227, 240 f., 248 f., 263, 268 f., 271 ff., 303 f., Anfänge 2,. N.recht und Idealismus 6, N.recht und Universalrecht 7, N.recht bei Cusanus 69 ff., N.recht und positives Recht 87, 91, 108, Geltung 90, N.recht und Zivilgesetzgebung 89 f., N.recht und N.wirkliches 90, N.recht bei Hobbes 138 ff., N.recht und Gesetzgeber 129, N.recht und Krieg 131 f., 134, N.-recht und Milde 133, N.recht und Menschenliebe 201 ff., Stufenleiter 209, Kosmopolitismus 210, ewige Wahrheit bei Leibniz 216, als Fiktion 277, Bedingungen 290, N.stand 177 ff., 190, 192, mathematische Naturwissenschaft 47, 69, N.-wissenschaft und Wissensideal 138, N.-zustand 285, 291, 294 f., 299 ff., 306.
Neutralität 134.
Newton 229, 285.
Nichtwissen (Sokrates) 15.
Notwehr 127.
Notwendigkeit und Freiheit 142, 267 f.
Nutzen 217, N. und Gerechtigkeit 188 f., N. und Recht 99 ff., 174.

Obrigkeit von Gott 295, O.srecht 197.
Offenbarung 175 f., O. und Vernunft 217.
Okkupation 169.
Oligarchie 15, 28, 52 ff., 195.
Optimismus 106, 254.
Organische Staatstheorie, Ablehnung Platons 36.

Pädagogik 20 f., 29, 32, 44 ff., 51, 244.
Pandekten 113.
Pantheismus 175.
Papst 62 f., 68, 71 f., 74 ff., 149, 205, 263.
Parlament 147.
Parmenides 38.
Partikularismus 192.
Passivität 299.
Patriarchen 74.
Peretiatkowicz 240.
Person, Begriff 302, Persönlichkeit 22, 28, 230, 233 f., 272, 293.
Pestalozzi 20, 44.
Pflicht 219 ff., 229 f., 233, 241 f., 267, 270, 272, 295, P. bei Pufendorf 160, bürgerliche P. 293.
Phantasie 58.
Philanthropie 207 f., vgl. Humanität, Menschenliebe.
Philosophie 111, reine 3, 7, 21, 46, 49 f., 138 f., P. als Erkenntnis des immer Seienden 36, 41, Philosophen Könige 34.
Physik, mathematische 47, 303.
Platon 6, 9 ff., 77 f., 90, 93, 96, 102, 104, 114, 141. 147, 188, 210, 223, 225, 258 f., 293, P.ismus 111, 128.
Plinius 118 ff.
Plutokratie 260.
Poesie 20, 56 ff., 293.
Politik und Philosophie 34, P. und Endzweck 65, P. bei Aristoteles 78.
Polyarchie 88.
Preis 120.
Priestertum 76.
Prinzip und Maxime 270.
Privateigentum 215, 274, 278, 281
Privatrecht 91 f., 135, 210, 241, 273, 285, 291, 302, 305, P. und Völkerrecht 307.
Problem und Negation 11 f.
Proportion 47.
Protagoras 13.
Protestantismus 6.
Psychologie 274, 279.
Psychologismus 90, 138.
Pufendorf 7, 64, 114 f., 154 ff., 215 ff., 305.
Pythagoräer 47.

Ramus, Petrus 89.
Ranke, Leopold von 10, 63, 76.
Rationalismus 48 f., 99, 176, R. 23.
Realpolitik 200.
Rechenkunst 44 ff.
Recht, angeborenes und erworbenes 271, angewandtes und reines 108 ff., 113 bürgerliches 175 f., 210, göttliches 82, 130, 175 f., 210, 262, kanonisches 112, legitimes 210, menschliches 210, natürliches 82, vgl. Naturrecht, öffentliches 210, 273, 291, 302, 305, persönliches 292, positives 227, 268, reines 74, 188, 209, 243, 304, römisches 113, 134, striktes 201 ff., 270 f., Einheit 65 f., 103, 229, 279, 297 f., 303, 307, R. und Gewalt 233, Idee 97, Idealität 214, R. und Macht 68, 210 ff., R. und Religion 5, R des Stär-

keren 298, R. und Vertrag 80 f., R. und Zwang 80 f., 200, R.sbegriff, Grundlagen 305, Definition 307, R.sgesetz und Willensvereinigung 283 f., R.sgleichheit 162, R.slehre 200 f., 267 f., 270, R.s- und Tugendlehre 267, 270, 272, R.sphilosophie 94, 104, 158, 227, R.sphilosophie und Naturrecht 7, vgl. auch Naturrecht, Begründung 9, platonischer Idealismus und griechische R.sphilosophie 13, Einteilung der R.sphilosophie 110, synthetischer R.ssatz 276 f., 302, 307, R.ssprechung 286, 289, R.ssprechung und R.svollstreckung 251, R.sspruch 286, 290, R.sstaat 82 f., 95, 148, 243, R.sursprung im Gemeinwillen 292, R.sverbindlichkeit 219 f., Bedingung 283 f., vgl. Verbindlichkeit, R.swissenschaft bei Leibniz 208, R.swissenschaft und Ethik 272 f.
Rechtschaffenheit 201, 203.
Redlichkeit 203.
Reform 296 f., 303.
Regel 38.
Regent 289, 296.
Regierung und Souverän 249, 253 ff., 260, Einsetzung 257, vollziehende Gewalt 286, 289, Regierung bei Rousseau 286, R.sart 297, R.sformen 250 ff., R.sgewalt 88.
Regulativ und Konstitutiv 240.
Reichtum 12, 14, 52 f., 55.
Reinheit, System 10, Ursprung 18, R. des Bewußtseins 53, Methode 108, Ableitung 246 f.
Rekognition im Begriffe 281.
Relativismus 18, 140.
Religion 63, 112, 211, 262 f., R. und Recht 5, natürliche R. und Offenbarung 175 f., R.sgeschichte 6, R.sphilosophie 218.
Republik 103, 243, 297.
Revolution 27, 246, 249, 254, 295 ff., 305.
Rezeptivität der Sinnlichkeit 186.
Rhythmus 26, 31, 44.
Richter 286, 289.
Rom, Verfassungsgeschichte 205, 254, 259 f., Rechtswissenschaft 10 f., Recht 113, 134, 205.
Romantik 33.
Rousseau 116, 214, 225 ff., 271, 280 ff., 295, 297 f.
Rückerstattung 137.
Sachenrecht 292, 305.
Sakrament 76.
Sallust 133.
Schein, schöner 56.
Schema 39.
Schenkung 199.
Schiedsgericht 130 f., 189, 301.
Schiffahrt 167 ff., 307.
Schiller 3 f., 57, 70.
Schlegel 30.
Schöne, das 35, 39, 56, 201 f.
Schutz 188, 190.
Seiende, das S. selbst 50, 74.
Sein und Erkenntnis 34 f., Problem 50, 56, wahres S. 48, 58, reines 139, S. und Sollen 5, 9, 17 f., S.sarten 40.
Selbstachtung 161.
Selbständigkeit, bürgerliche 287 f.
Selbstbehauptung 143 f., 234.
Selbstbestimmung 54, 78. 95, 144, 146, 244, 271.
Selbstbewußtsein 221, 244 f., ethisches 16, 19, reines 53, Bedingungen 27, Einheit 265.
Selbsterhaltung 126 f., 187, 234.
Selbstgesetzgebung 59, 70, 82, 238, 299, S. und Gesetz 243 ff.
Selbstsucht 195, 202.
Selbsttätigkeit 184.
Selbstverantwortung 146.
Selbstverteidigung 186
Selbstzweck 66, 299, S. des Guten 19.
Seneca 118.
Sensualismus 161.
Shakespeare 30.
Sinnlich und übersinnlich 40.
Sitte, gute 214, S.ngesetz 19, 21, 104, 266, 270, S.nlehre 113 f., 200, 213, 272, S.n- und Rechtslehre bei Platon 21.
Sittlichkeit 131 f.. 149, 155, 161, 218 ff., 230, 233, 242, 266, 274, 302, S. und Natur 5 f., 138 f., 142, 145, S. und Religion 175, S. und Staat 146.
Skeptizismus 40, 115, 130, 275.
Sklaverei 78 f.. 213 f.,
Sokrates 11 ff., 52.
Sollen 40, 237 f., 255, 304, S. und Sein 5, 9, 17 f, Gesetz 292.
Solon 123, 239.
Sophistik 11, 17 f., 38, 50.
Souveränität 84 ff., 193 ff., 231 ff., 236 ff.,

S. und Regierung 249, 253 ff., 260, S. des Gesetzgebers 286, S. bei Kant 296, 299.
Sozialismus 161 f, 235.
Soziologie, Möglichkeit 237.
Spinoza 175 f.
Spontaneität 231
Staat als objektivierte Tugend 21 ff., als Rechtsinstitution 27, 36, St. u. Erkenntnis 36, als Kollektivperson 92, Fortdauer und Individuum 117, Allheit 21 f., 239, 258, St. und Kirche 261 ff., Entstehung 295, S.enbund 95, 100, 192, 299, S.engründung 187, S.sbürger 299, S.formen 52 ff., und ethische Überzeugung 55, S.sgewalten 286 ff., 291, S.sideal als Bild 39, S.sidee 286, S.skunst und Endzweck 65, S.sperson 142 f., 206, S.srecht 69, 90, 97, 108, 151 f., 225, 228 ff., 285, 302, S.sverfassungen 28, S.swissenschaft 113 vgl. Politik.
Stahl, Julius 12 f., 240, 293.
Stapelrecht 165.
Sternkunde 46 f., 58.
Stetigkeit der Übergänge 53.
Steuern und Freiheit 255
Stimmrecht 258.
Stoa 6, 10.
Strafe und Lohn im Jenseits 217.
Strafgesetze 248.
Subjektivität 17.
Substanz 279 f., 282 f.
Sünde 33.
Syllogistik 89.
Synode 72, 74 f.
System 50, S. und Geschichte 9, Beziehungen der Wissenschaften zueinander 48.

Tapferkeit 22, 26.
Tätigkeit 225.
Tauschhandel 119.
Technik 306, Technischer und unbedingter Imperativ 267.
Testament, Altes und Neues 112.
Theismus 261 f.
Theodizee 5, 33.
Theokratie 53, 138.
Theologie 6, natürliche 219, rationale 221.
Theorie, reine 47, Th. und Hypothese 48.
Titel der Erwerbung 281.
Tönnies, Ferd. 138 f., 142 f., 147, 152.
Tötung 127.
Tradition 6.
Tragödie 56 f.
Transport 119.
Transzendentallogik 47.
Treitschke 6.
Treue 206, T. und Glauben 106 f., 136 f.
Tribunat 260, 263.
Tugend 49, 114, 216, 219, T. als Wissen (Sokrates) 16, T. und Staat 21 ff., T. als Mitte 111, T. und Rechtslehre 267, 270, 272.
Tyrannis 15, 55, 88, 121, 123, 253 f.

Übereinstimmung, freiwillige 70.
Überlegung 24 f.
Ulpian 271.
Unbedingte, das 48, 90.
Unfehlbarkeit 75, 77.
Ungerechtigkeit 51.
Universitas 72 f.
Unrecht, Recht als Voraussetzung 20.
Unsterblichkeit 43, 203, 216 ff.
Untertanen 194 ff., 240, 255, 257, 262, 286, 288, 295.
Unterwerfung 100, freiwillige 76, 79, 82, U.svertrag 120 ff., 142, 176, 178 f., 183, 195 ff., 295.
Unwissenheit 78 f.
Urbild 33, 38, U. des Guten 51.
Ursprung im erkennenden Geiste 12, Reinheit 18.
Urteil, unendliches 19.
Urvertrag 163, 176.
Utilitarismus 18, 101, 130.
Utopie 29 f., 53.

Verbindlichkeit 172, 178, 182, 219 f., 242, bei Kant 267, 269 ff., 274, 276, 281, 283 f., 292, 301, 307.
Verfall und Aufstieg 53.
Verfassungsgeschichte 254, 259 f.
Vergeltung 12 f.
Verkehr 306.
Vermögen und Unvermögen der Freiheit 268.
Vernunft 160, 234, 242, theoretische und praktische 5, 266 ff., 273, 276 f., 302, 304, 307, V. und Herrschaft 26, 31, 38, 53, reine V. und reines Denken 41, Primat der praktischen V. 48 f., V. und Autorität 78, V. als Maßstab 111, Selbstbestimmung 144, V. und Liebe 208, V.

und Offenbarung 217, rechter Gebrauch 221, ewige V. 222, V. und kategorischer Imperativ 267, rechtlich-praktische V. 284 f., notwendige V.begriffe 304, V.erkenntnis, Systematik 13, philosophische V.erkenntnis 49, reine 216, V.glaube 8, V.-Kritik 265, 273 f., 279 ff., 285, V.-prinzip 109 f., 296, V.recht 164, V.system 265, V.wille 23.
Verpflichtung 266 f.
Verstandesbegriffe 279.
Verstandeseinsicht 49.
Verstandesgewißheit 41, 49.
Vertrag 71, 86, 92 f., 99, 120 ff., 141, 143 ff., 163 f., 166, 169 f., 172 ff., 189, 193 ff., 230 f., 277, 283, 292 ff., V. und Gerechtigkeit 18, Selbstverpflichtung 18, V.theorie 80 f., 273 f. Vgl. Unterwerfungsvertrag.
Vielheit und Allheit 236.
Volk und Freiheit (Grotius) 116 f., tiers état 255.
Völkerbund 298.
Völkerrecht 93, 96 ff., 115, 117, 119 f., 129 f., 132 ff., 152 f., 157 f., 163, 169 ff., 189, 204 ff., 210, 219, 263, 273, 275, 297 f., 300 ff., V. und Naturrecht 7, V. und Gewalt 134 f., V. und römisches Recht 205.
Völkerstaatsrecht 298.
Volksrecht 248.
Volkssitten 248.
Volkssouveränität 69, 84 ff., 116, 120, 148, 192, 226 f., 237, 245, 250, 254, 268, 284 f., 287, 297, 299.
Volksvertretung 147.
Volksversammlung 195, 258 f.
Volkswille 236, 238, 243, 296 f.,
Volkswirtschaft 21.
Vollkommenheit 42, 53, 209.
Vollzugsgewalt 249, 251, 286 ff., 296.
Vorsehung, göttliche 128, 169.
Vorstellung und Erkenntnis 34 f., 57.

Wahl 192, 198, 251, 259, freie W. 81, W.recht 81, W.-aristokratie 251, W.kapitulation 122.
Wahrheit als Regel 22, ewige W. 222 f., W.sliebe 125.
Wahrnehmung und Erkenntnis 22 f.
Wahrscheinlichkeit 41, 49.
Warenaustausch 119, 166.
Wechselwirkung 279 f.
Weisheit 22, 26, 201, 208.
Weltbürgerrecht 298, 302 f., Weltbürgertum 302.
Weltgeschichte, Idee 62.
Weltherrschaft 62, 100.
Weltkrieg 60.
Weltordnung, sittliche 144.
Weltreich 62, 93, 95.
Werden und Sein 46, 49.
Werte, sittiche 40.
Widerstand, Recht 122.
Wiedererstattung 134.
Wilamowitz-Moellendorf 11, 13, 21.
Wildheit 299.
Wille, reiner 138 f., 265, reiner W. und reines Denken 10, übereinstimmender W. 79, W. aller und Gemeinwille 238 f., 259, vgl. Gemeinwille, W. und Verbindlichkeit 283 f., allgemein gesetzgebender W. 289, 295, W.nsfreiheit 6, 230, 232, 258 f., 268, W.nsgesetz 259, W.nslehre 266, W.nsvereinigung und Rechtsverbindlichkeit 283 f., W.nsvereinigung in dreifacher Person (Herrschergewalt, vollziehende, rechtsprechende Gewalt) 286 f., 291, 296.
Willkür und Wille 268, Zusammenbestehen der wechselseitigen W. 270, W. und Verbindlichkeit 283 f., W. aller, Vereinigung 292.
Wissen, rationales 49, W. und Herrschaft 78 f., W. der Naturwissenschaft 138, exaktes W. 140, W.schaft 36, System der W. 48, Einteilung 49.
Wohl, allgemeines 79, 81, W.fahrt 222, vgl. Gemeinwohl, Gesamtwohl.
Wohltat 14.

Zahl 45 ff., 155 f., 209, 222, 250, harmonische Z.en 47.
Zensur 261.
Zinsgroschen 124.
Zivilrecht 248, Z. und Krieg 105.
Zwang 127, 200, 229, 232, 243, Z. und Recht 68, 80 f., Z. und Gesetz 71, Z. der Gesetze und Freiheit der ethischen Handlung 267, 269.
Zweckursache 61.
Zweckvorstellung 267.
Zwischenstufe 53.

C. A. Schwetschke & Sohn

Verlagsbuchhandlung

Berlin W 30 Gegründet 1729

Eine Auswahl von Verlagswerken histor., philosoph., relig.-philosoph., literar.-historisch., und juristischen Inhalts.

Deutsche Eigenart

und

Deutsche Schicksale

Zwölf Bücher Geschichte.

Von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Karl Fischer.

Preis geb. M. 15,—.

„Schon die Anlage des Werkes nach den wichtigsten Abschnitten der deutschen Geschichte: Werden, Blüte und Verfall des alten, Herauswachsen und Weltstellung des neuen Reiches, ergibt bei der meisterlichen Beschränkung auf das Wesentliche ein so übersichtliches Bild deutscher Entwicklung, daß ich wünschen möchte, es würde in jedem Deutschen lebendig und wirksam."

(Aus einem mehrseitigen Referat eines hervorragenden Schulmannes.)

— — „Die Darstellung, die aus den geschickt benützten Quellenwerken Farbe und Leben schöpft, zeichnet sich durch Wärme und Schwung aus und vermag eine Erkenntnis der großen Zusammenhänge der deutschen Geschichte zu vermitteln." „Frankfurter Zeitung."

— — „Es ist damit ein Werk entstanden, das für die gebildeten Schichten der Gegenwart eine ähnliche Bedeutung haben kann, wie sie einst Gustav Freytags ‚Bilder aus der deutschen Vergangenheit' hatten. Der Verfasser lebt mit den Gestalten und Geschehnissen und erweckt damit beim Leser Leben und Teilnahme; die Sprache ist klar, rein, und er versteht, dichterisch zu gestalten." „Neue Bahnen."

— — „Treffend hat Fischer seinen Stoff nach den beiden Gesichtspunkten ‚Eigenart' und ‚Schicksale' auserwählt. Seine Darstellung ist frisch und lebendig, und man liest die kurzen Abschnitte gern, zumal sie auch die Quellen selbst zu Worte kommen lassen. Ein Werk, für das viele dankbar sein werden."

„Der Reichsbote", Berlin.

„Der Verfasser versteht es, seine Gedanken wirksam auszuführen, und er bringt Schilderungen voll Lebendigkeit und Eindringlichkeit, die zeigen, wie schwer es unserem Volke schon in seiner Frühzeit gemacht worden ist, sich durchzusetzen; besonders gelungen ist die Darstellung wichtiger Persönlichkeiten. Man kann der Fortsetzung des Werkes mit Erwartung entgegensehen."

„Alldeutsche Blätter."

Armin, 40 Jahre Elsaß-Lothringen. Betrachtungen eines Verwaltungsbeamten. M. 2,—.

Aus dem Leben der beiden ersten deutschen Kaiser und ihrer Frauen.

Forschungen und Erinnerungen von Prof. Dr. F. Nippold.
Nach Niederschriften über eine Reihe von Audienzen bei Wilhelm I. und Friedrich III., sowie aus weiteren Aufzeichnungen über die Kaiserinnen Augusta und Friedrich.
M. 8,—, geb. M. 9,—.

Bernardino Ochino von Siena.

Beitrag zur Geschichte der Reformation von Prof. Dr. K. Benrath. 2. verbesserte Auflage mit Titelbild. M. 7,—.

Bernhardt, Zur Würdigung Joh. Wilh. Löbells. M. 1,60.

Brinckmeier, Itinerarium der deutschen Kaiser und Könige von Conrad dem Franken bis Lothar II. M. 4,20.

Briefe Friedrich des Frommen, Kurfürsten von der Pfalz. Herausgegeben von A. Kluckhohn. 3 Bände. M. 15,—.

Aus der Chronik der Herzogin von Dino, Herzogin von Talleyrand und Sagan (1840–1862).

Herausgegeben von Fürstin Anton Radziwill. Übersetzt von Wirkl. Geh. Rat Freiherr v. Cramm. M. 8,—, eleg. geb. M. 10,—.

Eckart, Die Fürsten des Welfenhauses in ihren Beziehungen zur Kunst und Wissenschaft. Festgabe zum 150jährigen Jubiläum des Collegium Carolinum. M. 2,—.

Frantz, Der große Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum, z. Zt. des Hohenstaufen Friedrich II. M. 4,—.

Kaiser Maximilian II. bis zu seiner Thronbesteigung (1527—1564).

Von Prof. Dr. R. Holtzmann. M. 18,—.
Ein Beitrag zur Geschichte des Übergangs von der Reformation zur Gegenreformation.

Klose, Leben Pascal Paoli's, Oberhaupt d. Korsen. Mit e. Bild. M. 5,—.

Kaiser Franz Joseph I. als König von Ungarn

Von Königl. Rat. Dr. Adolf Kohut.
Mit einem Bildnis des Monarchen. Geb. M. 6,50.
Noch kurz vor seinem Ableben zeichnete Kaiser Franz Joseph den Verfasser durch ein Dankschreiben aus.

Kressner, Generalmajor, Unter preuß. Banner. Friedens- und Kriegserinnerungen eines alten Offiziers. Geb. M. 5,—.

Lindner, Geschichte des deutschen Reiches unter König Wenzel. 2 Bände. M. 17,—.

Mehrmann, Die Aristokratie in der Weltpolitik. M. 2,—.

Nippold, Wilhelm III., Prinz von Oranien, Erbstatthalter von Holland, König von England. Eleg. geb. M. 8,—.

--, Oliver Cromwell — Wilhelm III. M. 2,—.

—, Die Regierung der Königin Maria Stuart. M. 1,60.

Deutsche Eigenart und deutsche Schicksale.

Zwölf Bücher deutscher Geschichte.

Von Geh. Rat. Prof. Dr. Karl Fischer. Preis geb. M. 15,—.

Nitzsch, Die Sagenpoesie der Griechen. 2 Bände. M. 10,50.

Ross, Hellenika, Archiv archäolog., philolog., histor. und epigraph. Abhandlungen. Band I. 2 Hefte. M. 3,—.

—, Die Demen v. Attika u. ihre Verteilung unter d. Phylen. M. 6,—.

—, Die Pnyx und das Pelasgikon in Athen. Mit 3 Abb. M. 1,50.

Sepp, Orient und Occident. 100 Kapitel über die Nachtseite der Natur. Zauberwerk und Hexenwesen. M. 6.—.

Voigtel, Stammtafeln zur Geschichte der Europäischen Staaten. Herausgegeben von L. A. Cohn.

Band I: Deutschland und die Niederlande. M. 15,—.

Wachsmuth, Geschichte deutscher Nationalität. 3 Bände. M. 10,—.

—, Geschichte polit. Parteiungen alter und neuer Zeit. M. 15,—.

—, Hellenische Altertumskunde. 2 Bände. M. 12,—.

Braasch, Haeckels Monismus. M. 1,80.

Dabrowski, Der Tod. Eine Studie. M. 2,—, geb. M. 3,—.

Diederich, Alphonse Daudet. Leben und Werke. M. 5,—.

„Deutschland"

Monatsschrift für die gesamte Kultur. Unter Mitarbeit von Ed. v. Hartmann, Th. Lipps, Berth. Litzmann, O. Pfleiderer und Ferd. Tönnies. Herausgegeben von Graf v. Hoensbroech. Semesterband (6 Hefte M. 12,—.) à M. 5,—.

Die 9 erschienenen Bände dieser Zeitschrift enthalten eine Fülle ausgezeichneter Beiträge von bleibendem Werte aus allen Wissensgebieten.

Eckermann, Religionsgesch. und Mythologie der Kelten. M. 5,—.
—, — d. slaw. oder nordischen Stämme. M. 10,—.
—, — d. Griechen und der italischen Stämme. M. 5,40.
Erdmann, Leib und Seele nach ihrem Begriffe und ihrem Verhältnis zueinander. 2. Auflage. M. 2,70.
Fouqué, Fr. de la Motte. Lebensgeschichte. Aufgezeichnet von ihm selbst. M. 6.—.
Goering, Sophie Germain und Clotilde de Vaux, ihr Leben und Denken. M. 6,—.
Harms, F., Prolegomena zur Philosophie. M. 4,—.

Zurück zum Idealismus.

Zehn Vorträge von A. v. Hartmann. M. 3,60.

Hegler, Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit. M. 10,—.
Hoesslin, Vaterlandsgefühl und Gottesbewußtsein. M. 0,75.
Hummel, Die Bedeutung der Schrift von Karl Schwarz über das Wesen der Religion. Gekr. Preisschrift. M. 1,70.
Ideler, Versuch einer Theorie des religiösen Wahnsinns. Zwei Bände. (Früher 18,75). M. 12,—.
Kellermann, Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung. (Neue erweiterte Auflage in Vorbereitung.) M. 2,50.
Lindwurm, Praktische Philosophie. M. 3,—.

Entwicklung der deutschen Poesie von Klopstocks erstem Auftreten bis zu Goethes Tode.

Von Prof. Dr. J. W. Loebell. 3 Bände. M. 13,—.

Lülmann, Monismus und Christentum bei G. Th. Fechner. M. 1,50.
Das Buch ist so übersichtlich geordnet und zeugt von solcher Durchdringung des Stoffs, daß es zur Einführung in die wertvollsten Teile der Fechnerschen Philosophie ein wertvoller Führer ist.
Melamed, Die Psychologie des jüdischen Geistes. M. 3,50.
Monatsschrift, allgem., für Wissenschaft und Litteratur. Unter Mitwirkung von J. G. Droysen, G. W. Nitzsch, J. Olshausen, Herausgegeben von Harms, Litzmann, Müllenhoff, Blanck u. a. Jahrgang 1850, 1852 u. 1854. (à M. 24,—) M. 6,—.

Ritter, Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philosophie seit Kant. M. 2,25.
Schaller, Darstellg u. Krit. der Kantischen Naturphilosophie. M. 5,—.
Schmeding, Jacob Thomson, ein vergessener Dichter des 18. Jahrhunderts. M. 2.—.
—, Victor Hugo. Ein Beitrag z. s. Würdigung i. Deutschland. M. 2,—.
Zenker, Streiflichter auf eine neue Weltanschauung über das innere Walten der Natur. M. 1,—.

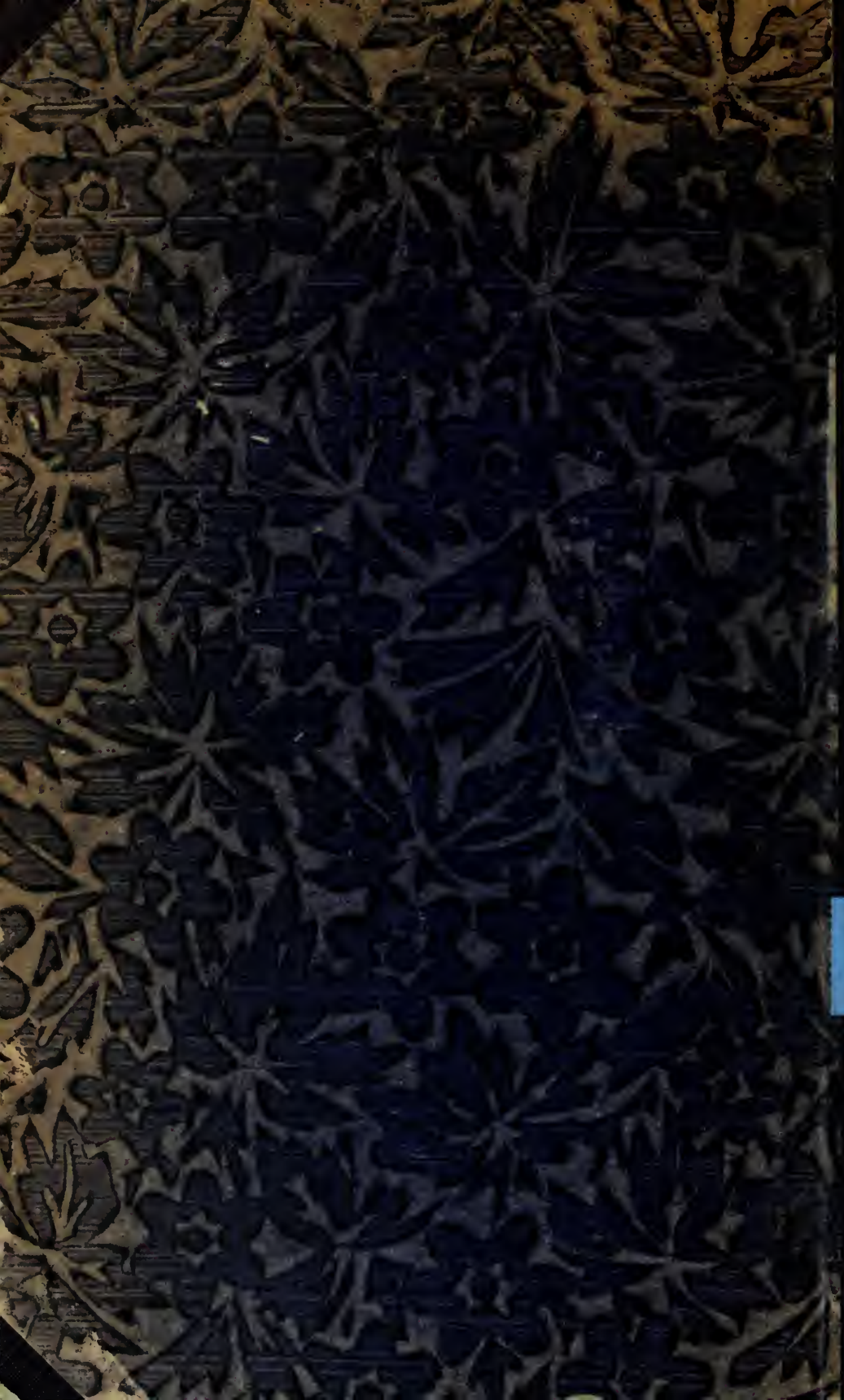
Dopatka, Jurist. Handlexikon für Fristen, Termine und Lebensjahre. Unter Beachtung aller Kriegsverordnungen. Geb. M. 12,—.
Hartmann, Über Begriffe und Natur der Vermächtnisse im römischen Recht. Antrittsschrift. M. 1,—.
Jacob, Die Staats- u. Finanzwissenschaften. 2. Aufl. 1837. M. 5,—.
Krahmer, Handbuch d. gerichtl. Medizin für Ärzte u. Juristen. 2. Auflage. 1857. M. 5,—.
Lange, Examinatorium über die röm. Rechtsgesch. 1847. M. 2,—.
Liebe, Der Besitz als Recht in thesi. 1876. M. 2,80.
Lindwurm, Grundzüge der Staats- und Privatwirtschaftslehre. 1866. M. 3,—.
—, 7 Kapitel Wirtschaftslehre in Vorträgen. 1875. M. 2,—.
Luttenberger, Schutz gegen Depotunterschlagungen durch Versicherung. Geb. M. 4,50.
Meier, Die Privatschiedsrichter und die öffentlichen Diäteten Athens, sowie die Austagalgerichte in den griechischen Staaten des Altertums. Mit einem epigraphisch. Anhang. M. 2,—.
Mommsen, Erörterungen a. d. Oblig.-Recht. 1879. M. 5,—.
—, Entw. e. d. Reichsges. üb. d. Erbrecht nebst Motiven. 1876. M. 4,—.
Mühlenbruch, Lehrbuch der Institutionen des Röm. Rechts. 2. Auflage. 1847. M. 5,—.
—, Lehrb. d. Pandektenrechts. 4. Auflage. 1844. M. 12,—.
Planck, Das deutsche Gerichtsverfahren im Mittelalter. M. 24,—.
Rive, Geschichte der deutschen Vormundschaft. 2 Bände. M. 12,—.
Rosenthal, Disziplı.-Urteile gegen Dr. Karl Peters. Eine sachliche Kritik. M. 1,—.
Schöne, Die Amtsgewalt d. fränk. maiores domus. Deutsch bearbeitete Preisschrift. M. 1,80.

F. E. Haag, Melle.

This book is DUE on the last date stamped below

University of California
SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
Return this material to the library
from which it was borrowed.

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 297 085 3



Unive
So
L